سلسلۂ آصفیہ نمبر ۲

مبادیٔ فلسفہ

حصۂ اوّل

یا

فلسفہ کی پہلی کتاب

از

عبد الماجد

بی اے، سابق فیلو جامعۂ عثمانیہ، سابق رکن علیگڈھ یونیورسٹی مصنف

"فلسفۂ جذبات" "مترجم" "مکالماتِ برکلے" وغیرہ

باہتمام مولوی مسعود علی صاحب ندوی

مطبوعہ معارف پریس اعظم گڈھ

سنہ ۱۹۲۱ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

مبادیِ فلسفہ حصہ اوّل جس کا عام فہم نام، فلسفہ کی پہلی کتاب ہے، کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے چند قدیم متفرق فلسفیانہ مقالات کا مجموعہ ہے، ایک زمانہ تھا، کہ لکھنے کا موضوع عموماً، مغربی فلسفہ ہی کا کوئی نہ کوئی عنوان رہا کرتا تھا حسنِ ظن رکھنے والے احباب کا گروہ اُسوقت بھی حوصلہ افزائی کرتا رہا، اور اب بھی اُسی گروہ کا اصرار ہے، کہ یہ ہیچمیرز اپنی کُل فلسیانہ تحریروں کو یکجا کر کے شائع کر دے، پیشِ نظر مجموعہ اسی ارشاد کی تعمیل کی پہلی قسط ہے،

ان مقالات کے دو ابتدائی ابواب یعنی "فلسفہ اور مذاہبِ فلسفہ" اور "ہیگل کی منطق" رسالہ الناظر (لکھنؤ) میں بہ طور مضامین شائع ہوئے تھے، پہلا جنوری سنہ ۱۹۲۳ء میں اور

دوسرا ۱۹۱۴ء کے تین پرچون مین، باب سوم ترجمۂ "مکالمات برکلے" کا مقدمہ ہی جو کتاب کے
ساتھ شروع ۱۹۱۹ء مین شائع ہوا تھا، باب (۴) "عادت و فلسفۂ عادت" رسالہ ادیب
(الہ آباد) مین ۱۹۱۳ء مین دو نمبرون مین نکلا تھا، باب (۵) نفس ٔ مفردات نفس راقم
کی ایک غیر مطبوعہ و ناتمام تصنیف کے مسودہ کا باب اول ہے، باب (۶) ماہیت جذبات
راقم کی سب سے پہلی فلسفیانہ تصنیف "فلسفۂ جذبات" سے منقول ہے، جسکا پہلا اڈیشن اپریل
۱۹۱۴ء مین شائع ہوا تھا، اور تیسرا اڈیشن کہنا چاہیے کہ نیا ہو کر اسی ۱۹۳۱ء
مین نکلا ہے،

مقالات اب پرانے ہو چکے ہین، لیکن اس مجموعہ کے مرتب کرتے وقت سب پر
پوری پوری نظر ثانی کر لی گئی ہے، صرف اجمالی ہی نہین، بلکہ تفصیل کے ساتھ ایک ایک جملہ
پر اور ہر ہر فقرہ پر، قطع و برید، تبدیل و ترمیم، حذف و اضافہ، لفظون اور عبارتون مین بکثرت
ہوا ہے، اور زبان کو صاف و سلیس، رواں و شگفتہ بنا دینے کی امکان بھر کوشش کی گئی ہے،
بعض مقالات پر صفحے کے صفحے، بدل کر بالکل نئے ہو گئے ہین، اس لحاظ سے یہ مجموعہ ایک مستقل
و جدید تصنیف کے حکم مین بھی رکھا جا سکتا ہے،

ملک کی مختلف یونیورسٹیون کے نصاب مین اب ادب اردو داخل ہو چکا ہے، ممکن
ہے کہ ان درجون کے طالب علمون کو سنجیدہ مباحث پر مقالہ نگاری و مضمون نویسی
کی مشق مین اپنے ایک پیش رو کی حقیر کوششون سے کچھ تھوڑی بہت مدد مل جائے، ادب کے
علاوہ فلسفہ کے طلبہ بھی عجب نہین کہ اپنی زبان مین فلسفہ کے بعض مسائل کے روشناس

ہوجانے سے کچھ نفع ہی محسوس کریں احباب کرام کا حسن ظن اگر قائم رہا، تو مبادی فلسفہ کی دوسری جلد بھی انشاء اللہ جلد مرتب ہوکر شایع ہوسکے گی،

راقم سطور کے جس دور زندگی میں ابتدائی یہ مضامین سپرد قلم ہوئے تھے، اُسوقت سب سے زیادہ حوصلہ افزائی مولوی عبدالحق صاحب بی، اے معتمد انجمن ترقی اردو کی جانب سے ہوئی تھی، ناسپاسی ہوگی، اگر اس موقع پر موصوف کا ذکر شکر گذاری اور ممنونیت کیساتھ نہ کیا جائے

عبدالماجد

دریاباد، بارہ بنکی،
ستمبر سنہ ۱۹۳۱ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب (۱)

فلسفہ اور مذاہب فلسفہ پر ایک نظر

کائنات و اجزاے کائنات پر کوئی نظر کرنا چاہے، تو مختلف و متعدد حیثیات سے کرسکتا ہے، مثلاً ایک اس حیثیت سے کہ فلاں فلاں چیزوں سے ہماری روزانہ زندگی کی ضروریات میں کیا کیا سہولتیں پیدا ہوتی ہیں، یا مثلاً اس لحاظ سے کہ مشاہدۂ موجودات سے دل کن کن شاعرانہ جذبات سے متاثر ہوتا ہے وغیرہ ذالک۔ لیکن اگر نفع و ضرر، حسن و قبح سے قطع نظر کرکے، خالص علمی تحقیق مقصود ہے تو اس نقطہ خیال سے کائنات پر نظر کرنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ مختلف اشیاء کے متعلق مختلف آلات حواس کی وساطت سے کیا کیا معلومات حاصل ہیں؟ مثلاً فرض کیا، اس وقت ایک پھول ہمارے سامنے رکھا ہوا ہے۔ جب ہم اُسے آنکھ سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سرخ ہے، ہاتھ سے چھوتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ رقیق و سیال نہیں، ایک جامد جسم رکھتا ہے، ہاتھ میں اٹھاتے ہیں تو کچھ نہ کچھ

وزن محسوس ہوتا ہے، اُچھالتے ہیں تو میز پر گرنے سے کچھ آواز پیدا ہوتی ہے، ناک سے سونگھتے ہیں تو خوشبو کا ادراک ہوتا ہے، آگ پر رکھ دیتے ہیں تو جل کر خاکستر ہو جاتا ہے، غرض ان تجربات سے ہمیں پھول کی مختلف صفات واعراض، رنگ، ثقل، وزن، آواز، خوشبو وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کیفیات وصفات کو خواص اشیاء سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اور جب کسی متعین شعبہ کے اندر خواصِ اشیاء کا کوئی مرتّب ومنظّم علم حاصل ہو جاتا ہے تو اسی کو سائنس کہتے ہیں، علم کے مرتب ومنظم ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس علم کے تمام اجزاء باہم دگر علت ومعلول کے سلسلے میں مربوط ہوں، یعنی یہ معلوم رہے کہ فلاں فلاں خواص کے مجتمع ہو جانے سے فلاں نیا خاصہ ظہور میں آئے گا، اور فلاں واقعہ کی توجیہ وتعلیل فلاں فلاں اسباب کی بنا پر کی جا سکتی ہے،

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ خواصِ اشیاء بہ لحاظ اپنی نوعیت کے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اسی واسطے سائنس کے بھی مختلف اصناف ہوتے ہیں، ہر صنف ایک ہی نوع یا مماثل انواع کے خواص کو لیتی ہے اور صرف انہیں سے بحث کرتی ہے، مثلاً سائنس کا ایک شعبہ، وزن، حرارت، آواز، رنگ وغیرہ سے بحث کرتا ہے، اس کو **طبیعات** کہتے ہیں، دوسرے شعبے میں اشیاءِ عالم کی ترکیب وتحلیل اور اُن کے خواص ترکیبی وتحلیلی سے بحث کی جاتی ہے، اس کا نام **کیمیا، کیمیات** ہے، ایک اور شعبہ میں اجسام کے صرف خواص حیاتی کی تحقیق کی جاتی ہے، اسے **علم الحیات** سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح سائنس کے بیسیوں دیگر اصناف ہیں، پھر ان میں سے ہر صنف بجائے خود متعدد

اصناف پر منقسم ہوتی ہے، مثلاً تشریح، علم افعال الاعضا، نباتیات، حیوانیات، یہ سب علم الحیات کے تحتانی اصناف ہیں،

موجوداتِ عالم پر علمی حیثیت سے نظر کرنے کی ایک صورت یہ ہوئی، جسے ہم ابھی کہہ آئے ہیں، اور جس کے نتائج کو سائنس سے تعبیر کیا جاتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ اجزاے کائنات کی علتِ غائی پر عقل کی روشنی میں غور کیا جائے، اور حدودِ عقل کے اندر رہ کر یہ دیکھا جائے کہ فلان شئے کا وجود کس آخری غرض، کس انتہائی مقصد کیلئے ہے، جو علم کائنات پر اس حیثیت سے نظر کرتا ہے، اس کا نام فلسفہ ہے، سائنس اور فلسفہ کے فرق کو ایک واضح مثال کے ذریعہ سے یون سمجھنا چاہئے، کہ مثلاً علم الحیات کے مطالعہ سے ہمین یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ جب تک انسان کے گرد وپیش چند خاص حالات مجتمع ہین، مثلاً ایک خاص مقدار مین حرارت، ایک خاص درجہ کی روشنی، ایک خاص قسم کی آب وہوا، اسوقت تک انسان زندہ ہے، اور جہان ان حالات مین کوئی اہم تغیر واقع ہوا، انسان کی زندگی کا خاتمہ ہوجاتا ہے، لیکن یہ مسئلہ کہ انسان کی زندگی کا مقصد کیا ہے، ایسا ہے، جسے علم الحیات یا سائنس کا کوئی دوسرا شعبہ ہاتھ نہین لگا سکتا، اس سوال کا جواب دینا فلسفہ کا کام ہے،

یہ سچ ہے کہ اغراض ومقاصد کی تلاش ہر عامی سا عامی شخص بھی اپنی روزانہ زندگی مین کیا کرتا ہے، مگر فرق یہ ہے کہ اس کے سوالات اشیاء کے قریبی وفوری اغراض سے متعلق ہوتے ہین، برخلاف اس کے ایک فلسفی کے خیالات کا تعلق ہمیشہ اشیاء کے

اغراضِ بعیدہ و مقاصدِ اولی سے ہوتا ہے، اگر کوئی یہ دریافت کرے کہ یہ کاغذ اسوقت میز پر کیون رکھا ہوا ہے، تو یہ ایک عامیانہ استفسار ہے لیکن اگر وہی شخص یہ دریافت کرے کہ کاغذ کے عالم وجود مین آنے کی کیا مصلحت، کیا غرض ہے، تو اب یہ ایک فلسفیانہ مسئلہ بن جائے گا،

ایک دوسرے پیرایہ مین فلسفہ کی تعریف ان الفاظ مین بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ، وہ علم ہے جسمین موجودات کے متعلق وسیع ترین کُلّیات قائم کیے جاتے ہین، مثال کے لئے ہم ایک نہایت عام واقعہ طلوعِ آفتاب کو لیتے ہین، آفتاب کا طُلوع ہونا ہر عامی شخص روزانہ دیکھتا ہے اور اس بنا پر یقین رکھتا ہے کہ آئندہ بھی ہر روز طلوع ہوتا رہے گا، وہ اس یقین پر کوئی استدلال نہین پیش کر سکتا، بلکہ صرف عادت کی بنا پر اُسے اعتقاداً[1] مانتا ہے، ایک

---

[1] ہماری حیاتِ نفسی کا یہ ایک قانون ہے کہ جب ہم دو چیزون کو ایک یا چند بار ایک ساتھ محسوس کر چکے ہین، تو آئندہ جب کبھی ان مین سے تنہا ایک چیز ہمارے تجربہ مین آتی ہے تو اوس کے ساتھ ہی دوسری چیز بھی ہماری یاد مین تازہ ہو جاتی ہے اور ہم اکثر غلطی سے دونون کو لازم و ملزوم سمجھ لیتے ہین چنانچہ مثال مندرجۂ متن مین، ایک عامی شخص جب چند بار دوسرے دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع ہونے ان دونون واقعات کو چند بار ساتھ مشاہدہ کر چکتا ہے، تو وہ از خود یہ یقین کرنے لگتا ہے کہ یہ دونون لازم و ملزوم ہین، اور جب دوسرا دن ہوگا، تو خواہ مخواہ آفتاب نکلے گا، اس قانونِ نفسی کی کسی قدر مزید تشریح مصنف کے فلسفۂ جذبات (طبع سوم) مین ملے گی،

سائنس دان اس سے بڑھ کر یہ کرتا ہے، کہ زمین کی گردش محوری، آفتاب سے اسکا تعلق، اور اسی طرح کے دیگر اسباب طبعی کی تحقیق کرتا ہے، اور پھر اُن سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جب تک یہ اسباب طبعی قائم ہین، اس وقت تک اُن کے معلول (طلوع آفتاب) کا روزمرہ واقع ہوتے رہنا لازمی ہے، لیکن ایک فلسفی اس سے بھی آگے، اور بہت آگے بڑھ جاتا ہے، وہ یہ ملحوظ رکھتا ہے، کہ ہر جسم مین قوت کشش پائی جاتی ہے اور جون جون اجسام کے درمیان فاصلہ بڑھتا جاتا ہے، اُسی نسبت سے یہ قوت مدھم پڑتی جاتی ہے، وہ اُسے بھی پیش نظر رکھتا ہے، کہ آکسیجن و ہائڈروجن مین ایک خاص تناسب سے جب امتزاج ہوتا ہے تو ہمیشہ ان کا مرکب پانی کی شکل قبول کر لیتا ہے، وہ یہ بھی نظر انداز نہین کرتا کہ جتنے افراد پیدا ہوتے ہین، انھین ایک خاص زندگی کے بعد ہمیشہ موت کے ہاتھ سے مغلوب ہونا پڑتا ہے، یہ سب کلیات جنمین سے ایک طبیعیات کے متعلق ہے، دوسرا کیمسٹری کے، اور تیسرا علم الحیات کے، بظاہر باہم بالکل غیر متعلق معلوم ہوتے ہین، لیکن ایک فلسفی انھین کلیات پر جنھین سائنس دان فرداً فرداً اور متفرق طور پر جانتا ہے، یکجائی نظر ڈالتا ہے، اور جو اصل اصول ان مختلف مثالون کی تہ مین بطور قدر مشترک کے مضمر ہے، وہ ان سے منتزع کر لیتا ہے، یعنی ان تمام کلیات سے ایک وسیع تر و عام تر کلیہ یہ مستنبط ہوتا ہے کہ کائنات کی ہر شے، خواہ جاندار ہو یا بے جان، مرکب ہو یا مفرد، ایک معین قانون، ایک مخصوص ضابطہ، ایک خاص نظام کی پابند ہے، جسمین کوئی خلل و تغیر نہین ہوتا، اور جس کے ساتھ اس کی ہر حرکت و سکون، ترکیب و تحلیل، موت و حیات وابستہ ہے، ایک فلسفی

کی نگاہ اسی نکتہ پر پہونچ جاتی ہے، اور اسی کلیہ کے تحت میں "طلوع آفتاب" کو لا کر وہ یہ استدلال قائم کرتا ہے کہ چونکہ یہ واقعہ بھی اسی مرتب و منظم کائنات کا ایک جزو ہے، اس لئے لازمی ہے کہ اس میں بھی کوئی مستمر ترتیب پائی جاتی ہو، اور اس لئے ایک میعاد معین کے بعد اس کا طلوع ہوتے رہنا یقینی ہے۔

ایک اور طریقہ سے فلسفہ کی ماہیت یوں بھی سمجھائی جا سکتی ہے کہ جس علم میں کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اس کے عوارض انفرادی و مختصات شخصی و نوعی تمام یا تقریبًا تمام حذف کر دئے جائیں، اور اس مسئلہ کی طرف کلی یا عمومی حیثیت سے سروکار رکھا جائے، اسی کا نام فلسفہ ہے، زید کو کھانا کھاتے ہوئے دیکھکر کوئی شخص اگر یہ سوال دریافت کرے کہ وہ کب کھاتا ہے، کیا کھاتا ہے، کس طرح کھاتا ہے؟ وغیرہ تو اس کی فکر ایک عامیانہ فکر سے زیادہ بلند نہیں لیکن اگر وہی شخص کھانے والے کے عوارض ذاتی و مختصات شخصی کو نظر انداز کر کے صرف عمومی حیثیت سے اس مسئلہ کو لے، اور ان سوالات پر غور کرنے لگے کہ غذا کی طلب انسان کو کیوں ہوتی ہے؟ حیات انسانی پر غذا کے کیا اثرات ہوتے ہیں؟ غذا کے کیا کیا اقسام و مدارج ہوتے ہیں؟ تو اسے ایک سائنٹفک موضوع بحث سے تعبیر کیا جائے گا، اس لئے کہ اب سوالات میں مختصات شخصی فنا ہو گئے ہیں، زید و عمر کی شخصیت سے کوئی بحث نہیں رہی تاہم مختصات نوعی اب بھی قائم ہیں، لیکن اگر ان سے بھی قطع نظر کر لیا جائے، اور مسئلہ میں انتہائی تعمیم پیدا کر دی جائے، یعنی یہ سوالات پیش نظر ہو جائیں کہ خود

بدل ما تحلّل کی کیا حقیقت ہے؟ اور سائنس دان جو اس کے لازمی و ضروری ہونے پر زور دیتا ہے، سو خود "لزوم" اور "ضرورت" کا کیا مفہوم ہے؟ تو اب یہ سوالات فلسفہ کے دائرہ میں آجائیں گے، اور جو شخص غور و فکر سے کام لیتے دقت تشخصات و تعینات کو جون جون زیادہ مٹاتا جائے گا، اسی نسبت سے بحیثیت ایک فلسفی کے وہ زیادہ دقیق النظر و نکتہ رس سمجھا جائے گا، کم از کم مغرب میں فلسفہ اور فلسفی کا یہی معیار ہے، تصریحات بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ فلسفہ کا عنصر حقیقی یہ ہے کہ وہ نظام موجودات پر مجموعی و کلّیاتی حیثیت سے نظر کرتا ہے، اور اس لئے اس کا موضوع بحث وسیع ترین ہے، چنانچہ عملی حیثیت سے یہ خصوصیت دنیا کے تمام نظامات فلسفہ میں باوجود ان کے اندرونی اختلافات اور ان کے نتائج و طرق میں تباین بعید کے مشترک چلی آرہی ہے، اور یونانی فلسفہ اس باب میں خاص طور پر ممتاز رہا ہے، ان فلاسفۂ قدیم کو اپنی غیر محدود وسیع النظری پر فخر تھا، فلاطون نے ایک جگہ ایک فلسفی کے خصائص ذکر کئے ہیں، اور اس ضمن میں لکھا ہے:-

> "جب اسے (یعنی فلسفی کو) گالیاں دی جاتی ہیں تو اپنے بدگو کی ذات پر کوئی حملہ نہیں کرتا، ... جب وہ سنتا ہے کہ فلاں شخص ہزار ہا لاکھوں ایکڑ زمین کا مالک ہے تو وہ اسے ایک نہایت ہلکی بات سمجھتا ہے، اس لئے کہ وہ تو اپنے عالم تصور میں ساری دنیا کو پیش نظر رکھنے کا عادی ہے جب اس کے سامنے کسی شخص کی عالی نسبی کے راگ اس بنا پر گائے جاتے ہیں، کہ وہ پشتہا پشت سے

رئیس ہے، تو وہ ان مداحوں کے متعلق اپنے دل میں کہتا ہے کہ یہ کس قدر تنگ و محدود نظر رکھنے والے لوگ ہیں، جو سارے عالم پر نگاہ نہیں کرتے، اور اتنا نہیں سمجھتے کہ ہر فرد کے ہزار ہا اسلاف گزر چکے ہیں، جن میں سے بعض شاہ، بعض گدا، بعض امیر، بعض فقیر، بعض متمدن، بعض وحشی، غرض ہر طرح کے کچھ نہ کچھ لوگ ہو چکے ہیں،[1]

خیال کرنے کی بات ہے کہ اقتباس بالا میں سرآمد فلاسفۂ قدیم و جدید، فلاطون نے فلسفی کا جو وصف مخصوص بتایا ہے وہ اس کی نظر کی ہمہ گیری ہے اور متاخرین میں ہیگل و اسپنسر نے بھی اسی کو فلسفہ کا وصف امتیازی قرار دیا ہے،

فلسفہ کی یہ ماہیت قرار دے لینے کے بعد اس مسئلہ سے جو لازمی تفریعات[2] پیدا ہوتی ہیں، ان میں سے دو خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں:-

(۱) اولاً اصناف سائنس کے برخلاف، فلسفہ کا مطالعہ عام دنیوی منافع کی تحصیل میں معین نہیں ہوتا، سائنس کا ایک امتیازی خاصہ یہ ہے، کہ اس کی ہر صنف سے انسان کو کوئی عاجل و مادی فائدہ محسوس ہوتا ہے، عالم طبیعیات

---

[1] میوژلنے کی تاریخ "مسائل فلسفہ" (ترجمہ انگریزی) جلد اول۔

[2] مسئلہ کی اصولی صحت تسلیم کرنے کے بعد، بطور فروع جن دیگر مسائل کا تسلیم کرنا بھی لازم آتا ہے، انھیں یہاں "تفریعات" سے موسوم کیا گیا ہے، انگریزی میں ایسے مواقع پر لفظ (COROLLARIES) استعمال کرتے ہیں،

نئی نئی مشینین اور کلین ایجاد کرتا ہے، علم احیات، دفع مرض وازدیادِ عمر کی تدابیر بتاتا ہے، عالمِ ہیئت آئندہ موسمی وجوّی تغیرات کی بابت آگاہ کر دیتا ہے، لیکن فلسفہ کا مطالعہ اس قسم کے دنیوی فوائد کے اکتساب مین مطلق مدد نہین دیتا، فلسفی جسوقت کوئی نظریہ قائم کرتا ہے، اُس کو ان امور سے بالکل غرض نہین ہوتی، کہ اس سے لوگون کی زندگی مین کیا کیا زحمتین پیش آئین گی؟ کن کن سہولتون کا اضافہ ہوگا؟ آسایش عامہ پر اس کا کیا اثر پڑے گا؟ بلکہ وہ بالکل بے غرضانہ، کائنات کا مطالعہ کرتا ہے، اور اپنی تحقیقات کا جو نتیجہ پاتا ہے، اسے اپنے یا دوسرون کے فوائد سے بالکل قطع نظر کر کے بجنسہٖ پیش کر دیتا ہے، فیثاغورس یونانی جس نے سب سے پہلے لفظ "فلاسفر" وضع کیا، اثناے سفر مین ایک مرتبہ مقام فلیس مین پہنچا، وہان کے فرمان روا نے اُس کے کمال و فضل پر متحیر ہو کر اس سے دریافت کیا کہ جناب آپ کا پیشہ کیا ہے؟ تو فیثاغورس نے جواب مین ایک تقریر کی، اور اس مین فرمایا کہ انسانی زندگی کی تشبیہ کسی بڑے میلے یا تماشہ سے دی جا سکتی ہے، جہان بہت سے لوگ تو اس غرض سے آتے ہین کہ اپنے اپنے کرتب دکھا کر نام پیدا کرین، اور بہت سے اس لئے آتے ہین کہ خرید و فروخت کے ذریعہ سے مالی نفع حاصل کرین، لیکن معدودے چند افراد ایسے بھی ہوتے ہین جنکو نہ حصولِ شہرت سے غرض ہوتی ہے نہ جلبِ منفعت سے، بلکہ جو زیادہ عالی حوصلہ ہوتے ہین، اور وہ صرف اس لئے آتے ہین کہ ایسے مواقع کی مختلف کیفیات کا علم و تجربہ حاصل کرین، اسی طرح اس دنیا مین جہان عموماً لوگ شہرت یا منفعت

کی سعی حصول میں مصروف رہتے ہیں، بعض افراد ان عام دنیوی محرکات سے بے نیاز ہو کر اپنا مقصد حیات صرف مطالعہ فطرت و انکشاف رازِ ہستی قرار دے لیتے ہیں، ان لوگوں کو میں فلسفی کہتا ہوں، اور میرا شمار اسی جماعت میں ہے"

یہ درست ہے کہ سائنس بھی کائنات پر عقل و حواس ہی کی وساطت سے نظر کرتا ہے لیکن نتائج و ثمرات کے لحاظ سے سائنس ہمیشہ نفع و راحت کے سامان بھی مہیا کرتا رہتا ہے یعنی سائنس کی ترقی کا نتیجہ اب تک برابر یہ ہوتا رہا ہے کہ نئے نئے ایجادات و اختراعات ظہور میں آئے جنہوں نے لازمی طور پر روزانہ زندگی کے مادی کاروبار میں لذتوں، راحتوں اور آرائشوں کا اضافہ کر دیا ہے، بخلاف اس کے فلسفہ اپنے نقطۂ نظر، طرزِ تحقیقات، نتائج، غرض کسی حیثیت سے بھی دنیا کے عام مادی و محسوس منافع کی جانب موّدی نہیں فلسفی کا نصب العین صرف فطرت کا غائر مطالعہ عقلی نقطۂ نظر سے اور اس سے اخذِ نتائج ہے، اوسکی تحقیقات اگر رائج الوقت اخلاق یا مذہب یا قانون یا آدابِ معاشری، کے منافی یا معارض ہو، تو اُسے اس کی مطلق پروا نہیں ہوتی، جرمنی کا مشہور پروفیسر ہیگل اس عجیب مسئلہ کا قائل گذرا ہے کہ وجود و عدم ہستی و نیستی، شئے و لا شئے، جو بظاہر بالکل متناقض الفاظ معلوم ہوتے ہیں، دراصل ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، اس مسئلہ کی بنا پر وہ کہتا ہے، کہ جو لوگ مجھ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تمہارے عقیدے کے بموجب انسان کے لئے اپنی ذات، اپنے گھر بار،

اپنے محسوسات، بلکہ خدا کے وجود کو بھی ماننا یا نہ ماننا، ان کا اقرار یا انکار کرنا، سب مساوی لازم آتا ہے، اور اس عقیدہ کی مہملیت واضح ہے، تو مین اُن معترضین کے جواب مین کہتا ہون کہ تم لوگ ماہیت فلسفہ کی ابجد سے بھی ناآشنا ہو، فلسفہ کا تو یہی منشا رہی یہ ہے کہ انسان مین خالص اجتہاد فکری پیدا ہو، اور نظریات کی صورت مین اپنے ثمرات فکر پیش کرتے وقت اُسے اس امر کی مطلق پروا نہ ہو کہ اُس کے خیالات کا اس کے اوپر نیز دنیا کے اوپر کیا اثر پڑے گا، اس لئے کسی فلسفیانہ نظریہ پر یہ نکتہ چینی کرنا کہ اس کے ماننے سے فلان فلان نقصانات لازم آتے ہین یا فلان فلان محبوب چیزون سے دست بردار ہونا پڑتا ہے، ایک غلط اصول کی بنا پر نکتہ چینی کرنا ہے" پہلی تفریع یہ ہوئی،

(۲) دوسری تفریع یہ ہے کہ ارتقائی حیثیت سے فلسفہ کا نمبر سائنس کے بعد آتا ہے، یعنی تاریخی ترتیب کے لحاظ سے آخر الذکر کو اوّل الذکر پر تقدم زمانی حاصل ہے، اس کی وجہ ظاہر ہے، یہ فطرت کا عین قانون ہے کہ انسان ہمیشہ سب سے پہلے اُن چیزون پر متوجہ ہوتا ہے، جو بقاے حیات کی طرف مودّی ہوتی ہین، اور جو اس کے حوائج وضروریات مین داخل ہو چکی ہین، مثلاً سامان خور ونوش، دفع صعوبات موسم وغیرہ پھر جب اُن سے فارغ ہو لیتا ہے، تو تکلفات زندگی کی طرف مائل ہوتا ہے، اور ایسے سامان کی فکر مین مشغول ہوتا ہے جس سے معیشت مین آسائش وسہولت پیدا ہو، اور زندگی لطف سے کٹے جب اس

کوشش مین بھی ایک حد تک کامیاب ہو لیتا ہے جب کہین اُس کے دماغ مین متعلقاتِ بعیدہ کے متعلق سوالات پیدا ہوتے ہین، اور وہ اُن مسائل پر غور کرنا شروع کرتا ہے، جن سے اس کی موجودہ زندگی کو براہِ راست کوئی تعلق نہین فلسفہ کے مسائل جیسا ہم ابھی کہ آئے ہین، چونکہ عموماً ایسے ہی ہوتے ہین، جن سے مادّی زندگی کے غم و راحت، سود و زیان پر کوئی فوری اثر نہیں پڑتا، اس لئے لوگون کا انھین دور از کار اور بعید المرام سمجھ کر ان پر توجہ نہ کرنا بالکل اقتضائے طبعی ہے، کسی ملک مین فلسفہ کا مذاق صرف اسوقت پیدا ہو سکتا ہے جب قوم کی عام حسّی و عقلی سطح ایک کافی حد تک بلند ہو چکی ہو، یا ارسطو کے الفاظ مین:-

"انسان فلسفہ کی جانب اسی وقت توجہ کر سکتا ہے جب وہ اپنی ضروریاتِ زندگی مہیّا کر چکا ہو" (ارسطو کی کتاب مابعد الطبعیات - باب ا فصل ۲)

یہی وجہ ہے کہ کسی ملک سے ہر زمانہ مین فلسفی نہین اُوٹھتے رہتے بلکہ صرف اسوقت پیدا ہوتے ہین جب سائنٹفک تحریک کے ساتھ ملک مین عام حسّی بیداری پھیل چکی ہوتی ہے، چنانچہ یورپ کی سرزمین پر بیکن و ڈیکارٹ نے جب فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا، تو اس سے پہلے کیپلر، گلیلیو، و برونو کی سائنٹفک تحریکات سطح کو ہموار کر چکی تھین،

اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ فلسفہ چونکہ انسان کو رسم و رواج اور خیالاتِ موروثی کی بندش سے آزاد کر کے اُسے بجائے خود اپنے قوائے دماغی سے کام لینا

سکتا ہے، اس لئے اجتہاد فکری کی یہ روح کسی قوم مین اس وقت تک نہین
پیدا ہوسکتی جب تک وہ قوم اپنے خیالات قدیم ومعتقدات سابق پر تقلیداً قائم
رہنے پر قانع ومطمئن ہے، ایک متحرک قوم جسوقت تک بام تمدن کے زینون
پر قدم رکھتی جارہی ہے، اس کے افکار دماغی اس کی علمی حوصلہ مندیان عموماً
کام کی باتون تک محدود رہتی ہین، لیکن جب وہی قوم پورے شباب تمدن
پر پہونچ جاتی ہے تو اسوقت سے اس مین "عقلیت" کی روح بیدار ہونے لگتی
ہے، عقلی بلند پروازیان شروع ہوتی ہین، اب وہ فلسفہ کے خشک وغیر
نفع بخش مباحث کی جانب متوجہ ہوتی ہے، اور اب اسمین فلاسفہ وحکما پیدا
ہونے لگتے ہین، لیکن انتہائی عروج اور آغاز زوال کی سرحدین ملی ہوئی ہین
اس لئے عین اسوقت جب کہ علوم حکمت وفلسفہ کی گرم بازاری ہوتی ہے،
قوم مین انحطاط شروع ہوجاتا ہے، جس سے ظاہر بین علوم فلسفیہ کی "نحوست" کا
نتیجہ نکالتے ہین، اور کہتے ہین کہ فلسفہ کی ترویج واشاعت، قوم کی تمدنی وسیاسی
بربادی کی علت ہے، حالانکہ واقعۃً ایسے موقع پر جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ فلسفہ کی
اشاعت اور تمدن کا انتہائی عروج، دو ہم زمان واقعات ہین، لیکن چونکہ کمال
شباب کے معنی ہی یہ ہین کہ پیرانہ سالی کے حدود شروع ہوگئے اس لئے فلسفہ
کی اشاعت انحطاط تمدن کے ساتھ معاصر واقع ہوجاتی ہے، تاریخ اس کلیہ
کے شواہد بکثرت پیش کرتی ہے، یونانی فلسفہ کا شباب فلاطون کے وقت

مین تھا لیکن اس کے چند ہی روز کے بعد سکندر کی وفات کے ساتھ سلطنت یونان کا شیرازہ بکھرا ہوا تھا، ایتھنیا (ایتھنز) والون نے فلسفہ مین اس وقت کمال پیدا کیا، جب کہ وہ حکومت سے ناقابل ہو کر مقدونیا کے تاجدارون کے زیر نگین آرہے تھے، اسکندریہ مین فلسفہ اشراقیین (NEO. PLATONISTS) کا آفتاب اس وقت نصف النہار پر پہنچا جب رومن قوم کے اقبال کی شام ہو رہی تھی،

فلسفہ کی ماہیت اور اس سے جو اہم تفریعات پیدا ہوتی ہین، ان کے منقح ہوجانے کے بعد اب فلسفۂ یونان و مغرب کے خاص خاص مذاہب کا ذکر کیا جاتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ ذکر نہایت اختصار بلکہ اجمال کے ساتھ ہوگا، ہر تفصیلی ذکر کے لئے ایک مضمون کی کیا بساط ہے، دو ایک مجلدات بھی بہ مشکل ہی کافی ہونگی

مذاہب فلسفہ کا فرداً فرداً ذکر کرنے سے پیشتر، یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ وہ مسئلہ کیا ہے جس نے فلسفیون کے درمیان یہ ہنگامہ آرائی پیدا کر رکھی ہے؟ وہ کیا چیز ہے جس کے متعلق حکما، نے مختلف الآرا ہو کر جداگانہ مذہب قائم کئے ہین؟ اس سوال کے جواب کے لئے ہمین ایک مرتبہ پھر ماہیت فلسفہ کی جانب رجوع کرنا چاہئے،

یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ فلسفہ، ان دو سوالات کا جواب دیتا ہے:-

(الف) عالم، کلی و مجموعی حیثیت سے کیا ہے،؟

(ب) اس کی علت غائی کیا ہے،؟

مزید غور سے معلوم ہوگا کہ دوسرا سوال تحلیل ہو کر پہلے ہی پر ٹھہرتا ہے، اور (ب)

کا جواب (الف) کے جواب پر متفرع ہے، اپنی روزانہ زندگی میں ہمیں یہ صاف نظر آتا ہے کہ جب ہم کسی شئے کے خواص پر پورا احاطہ کر لیتے ہیں، اور اس کی ترکیب و تشکیل کے متعلق جزئی و تفصیلی علم حاصل ہوجاتا ہے، تو عموماً اس کے مقصدِ وجود تک ہم از خود پہنچ جاتے ہیں، مثلاً یہ کتاب ہمارے سامنے رکھی ہے، اگر اس کے متعلق اس قسم کی تمام معلومات حاصل ہوجائیں، کہ یہ کس کی تصنیف ہے؟ زبان کیا ہے؟ زمانۂ تصنیف کیا ہے؟ موضوع کیا ہے؟ کتنی ضخامت ہے؟ اندازِ بیان کیا ہے؟ وغیرہ، تو اس نتیجہ پر بھی آسانی سے پہنچ جاتے ہیں، کہ مقصدِ تصنیف کیا ہے، ؟ اس لحاظ سے ایک فلسفی کے لئے ترکیب و تشکیلِ عالم کا مسئلہ سب سے زیادہ اہم ہے کہ مقصدِ آفرینش کا حل بھی اسی کے اوپر مبنی و متفرع ہے،

چنانچہ قدمائے یونان نے پہلے اسی مسئلہ کو ہاتھ لگایا، یونانیوں میں طالیس ملطی پہلا شخص ہوا ہے، جس کے ساتھ فلسفہ کا انتساب کیا جاتا ہے، اس نے جس مسئلہ پر غور کیا وہ یہ تھا، کہ عالم کس واحد عنصر سے مرکب ہے، ؟ اور اس کا جواب اُس نے یہ دیا کہ "پانی"، سے، اس نے کہا کہ دنیا میں جتنی چیزیں نظر آتی ہیں، وہ سب پانی ہی کے مختلف مرکبات ہیں، اس کے بعد دوسرا فلسفی انکسیمنس پیدا ہوا جس نے پانی کے بجائے "ہوا"، کو عالم کی علتِ مادّی قرار دیا، اور یہ دعوی کیا کہ عالم موجودات یہ اپنی تنوّع ہوا ہی کے مظاہرِ مختلفہ کی جلوہ گاہ ہے، اسی طرح اس زمانے کے ہر مشہور یونانی حکیم نے وجودِ عالم کے متعلق ایک جدید نظریہ پیش کیا، لیکن افسوس ہے، کہ

چونکہ اُسوقت آج کل کی سی تصنیف وتالیف کا رواج نہ تھا، اس لئے آج ہمارے کان میں اُن حکما، کی جو صدائیں آرہی ہین، ان سب کی ترجمان زبان غیر ہے، اور سیکڑون نہین، ہزارون سال کا بعد، نتیجہ یہ ہے کہ ہر ہر یونانی حکیم کے نظریات وخیالات کے متعلق متعدد و متناقض روایات وحکایات منقول ہین، یہان تک کہ اکثر حالات مین کسی ایک متعین نتیجہ پر پہنچنا تقریبًا ناممکن ہوجاتا ہے، مثلًا طالیس کے متعلق اس پر توسب کا اتفاق ہے کہ وہ پانی کو مبدأ عالم قرار دیتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ وہ اس امر کا قائل تھا کہ پانی مین روحانی جزو بھی شامل ہوتا ہے، اور پھر خواص روح کی جو تشریح کی ہے، وہ فلسفۂ مادی کے دائرہ کے اندر عجیب وغریب ہے[۱]، ان تناقضات، استبعادات وناقص معلومات کے باعث اس سلسلہ مین ان فلاسفۂ قدیم کا ذکر طالیس سے لیکر سقراط تک بالکل قلم انداز کیا جاتا ہے، اور مذاہب فلسفہ کی ابتدا افلاطون اور ارسطو سے کی جاتی ہے، جن کی تصانیف آج موجود ہین اور جنھین دیکھکر ہر شخص خود اپنا اطمینان کرسکتا ہے،

یہ امر ہر شخص تھوڑے سے غور کے بعد معلوم کرسکتا ہے کہ موجوداتِ عالم کی تعداد بلحاظ افراد گو حدِ شمار سے خارج ہے، لیکن جتنی چیزین ہمارے تجربہ مین آتی ہین، نوعی وعمومی حیثیت سے دو ہی طرح کی ہین، اور انھین دو بڑے عنوانات کے تحت مین رکھا جاسکتا ہے، ایک وہ چیزین جنھین ہم چھو سکتے ہین، دیکھ سکتے ہین،

---

[۱] مسیو ژانے کی تاریخ مسائل فلسفہ، جلد ۲ صفحہ ۱۴۷، نیز ہیگل کی تاریخ فلسفہ — جلد اول

جو فضا میں جگہ گھیرے ہوئے ہیں، اور جنہیں طول و عرض پایا جاتا ہے، دوسری قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں جنہیں یہ کوئی وصف پایا نہیں جاتا، بلکہ جو اُن اوصاف کا ادراک و احساس کرتی ہیں، مثلاً انسان جب خود اپنے اوپر نظر کرتا ہے، تو اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک تو وہ جسم رکھتا ہے جس میں قسم اول کے تمام اوصاف موجود ہیں، اور دوسرے وہ ایک چیز اور بھی رکھتا ہے جس کے باعث وہ تمام کیفیات کا علم حاصل کرتا ہے، کبھی مغموم و متألم ہوتا ہے، اور کبھی محظوظ و مسرور، یہ دوسری چیز حالت خواب و غشی میں بہت ضعیف پڑ جاتی ہے، اور موت کے وقت بالکل جاتی رہتی ہے، ایک مفکر کے لئے یہ بالکل ایک بدیہی واقعہ ہے، اور جو شخص فلسفہ سے کچھ بھی مس رکھتا ہے، اس کی نظر پہلے اسی مسئلہ پر پڑتی ہے، چنانچہ فلاسفہ کے یہاں سب سے زیادہ مہتم بالشان مسئلہ یہی جسم و غیر جسم کا تضاد و تقابل ہے اور ان کی عقل آرائیوں کی بنیاد یہیں سے پڑتی ہے کہ عالم ایک جزو سے مرکب ہے، یا دو اجزاء سے؟ اور اگر دو اجزا ہیں تو دونوں کے باہمی تعلقات کیا ہیں؟ ایک گروہ حکماء نے جو تعداد کے لحاظ سے، گروہ غالب کہا جا سکتا ہے، اس کا یہ جواب دیا ہے کہ عالم کی تشکیل دو مختلف اجزاء، جسم و روح، مادہ و صورت، سے ہوئی ہے اور پھر اس گروہ کے افراد نے ان دونوں اجزاء کے باہمی تعلقات کی تشریح مختلف پیرایوں میں کی ہے، عقیدہ رکھنے والے حکماء کو اصطلاح میں ثنویئین (DUALISTS) کہتے ہیں، دوسری جماعت اس کے خلاف، اس امر کی قائل ہے کہ عالم کی تشکیل

کا مدار صرف ایک شئے پر ہے، اور ہمین مادی النظر مین جو دو چیزین نظر آرہی ہین،
یہ خود ہماری سطح بینی ہے، اس جماعت کے حکما کو یہان وحدیین (MONISTS)
سے تعبیر کیا جائیگا، ان دونون فرقون کے عقائد کی مختصر تشریح سطور ذیل مین
کی جاتی ہے،

ثنویین مین سب سے زیادہ ممتاز افراد ذیل ہوئے ہین، فلاطون، ارسطو،
ڈیکارٹ، میلبرانش، اور لائبنیز،

فلاطون کا مذہب یہ تھا کہ عالم دو ہین، عالم مثال، عالم مادی، حقیقی عالم،
جس مین ہر شئے کا اپنی پوری اصلیت کے ساتھ وجود ہے، وہ عالم مثال ہے،
یہ وہی عالم ہے، جسے ارباب مذہب روحانیات سے تعبیر کرتے ہین، یہ عالم ہماری
نظرون سے اوجھل رہتا ہے، اور حواس ظاہری سے ہمین جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ
عالم مادی ہے، عالم مثال مین افراد شئے موجود نہین رہتے، بلکہ ہر شئے کی ایک
صورت نوعیہ موجود رہتی ہے، اور عالم مادی مین ہمین جو چیزین نظر آتی ہین یہ سب
اسی صورت نوعیہ یا مثالیہ کے عکوس یا اظلال ہین، مثلاً انسان کی مجرد صورت
نوعیہ جو تمام افراد انسانی سے علیحدہ و مختلف ہے، عالم مثال مین قائم ہے، اور
عالم مادی مین ہمین جتنے متشخص انسان زید عمر بکر نظر آتے ہین، یہ سب مثل ظل و
تصویر کے، اسی انسان کے مثالیہ کے نقشہ یا نمونہ پر تیار ہوئے ہین، ان کے اور
اصل مثالیہ انسان کے درمیان مطابقت کہان تک ہے؟ اس کا جواب یہ ہے

اسی حد تک کہ جتنی ایک جسم اور اس کے عکس کے درمیان ہو سکتی ہے، یعنی اگرچہ دونوں
کے درمیان ایک طرح کی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے تاہم بہ لحاظ اپنی فطرت کے یہ دو
بالکل جداگانہ چیزیں ہیں، خود انسان دو چیزوں سے مرکب ہے، روح اور جسم، روح کا مسکن
وہی عالم مثال ہے، جہاں اُسے ہر طرح کی آزادی رہتی ہے، عالم مادی میں آکر وہ مقید
سی ہو جاتی ہے، جسم اس کے لئے بمنزلہ ایک آلہ کے ہے، جسکو ارادہ، احساس، علم وغیرہ میں
فی نفسہٖ کچھ دخل نہیں، مگر جس طرح اوزار کے بگڑ جانے سے کاریگر کے کام کو نقصان
پہنچتا ہے، اسی طرح اگر جسم صحیح نہیں، تو افعال روح میں بھی ضرور فتور پڑ جائیگا
ارسطو اس امر کا قائل ہوا ہے، کہ تشکیل عالم کے دو اجزا، ہیولیٰ اور صورت ہیں
اور یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں، یعنی کوئی ہیولیٰ صورت سے اور کوئی صورت ہیولیٰ سے
خالی نہیں، ہر وجود جب تک حالت امکان میں ہے اور حالت عمل میں نہیں داخل
ہوا ہے، یا بہ دیگر الفاظ، ابھی قوت سے فعلیت میں نہیں تبدیل ہوا ہے، اس وقت
تک ہیولیٰ کہلاتا ہے، اور جب وہ کوئی خاص فعلیت اختیار کر لیتا ہے، اس حالت کو
اس کی صورت کہا جاتا ہے، ایک مقدمہ یہ ہوا، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ کوئی قوت، کوئی
استعداد، شکل و عمل میں آئے بغیر نہیں رہ سکتی، اس لئے ہیولیٰ صورت سے نہیں خالی ہو سکتا،
اور چونکہ ہر حالت عمل یا فعلیت کسی نہ کسی قوت یا استعداد ہی پر طاری ہوگی، اس لئے
کوئی صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں ہو سکتی، اس نظریہ کی بنا پر یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک
شے کو ایک حیثیت سے ہیولیٰ کہا جائے اور دوسری حیثیت سے صورت، مثلاً کاغذ

کا یہ صفحہ جو ناظرین کے سامنے ہے، ایک طرف تو رسالۂ ہذا کے لئے ہیولیٰ کا کام دیتا ہے اور دوسری طرف اس حیثیت سے کہ اس میں کاغذیت، پائی جاتی ہے، اس پر صورت کا اطلاق بھی درست ہے، جسم وروح کے باہمی تعلقات کی بابت جو معرکۃ الآرا سوال ہے اس کا حل اس نظریہ سے بآسانی یوں ہوتا ہے کہ روح انسانی ہیولیٰ (یعنی جسم) کی ایک خاص صورت کا نام ہے، گویا وجود انسانی کے غیر متحرک، جامد، و غیر متشکل جزو کا نام جسم ہے، اور متحرک المحرک، و متشکل جزو کا صورت اس نظریہ کے ماننے سے وہ دقتین جو جسم وروح کو مختلفُ النوع تسلیم کر کے ان کے تضاد سے پیش آتی ہین، از خود دفع ہو جاتی ہین،

رُوح اور جسم کے تضاد پر جس فلسفی نے سب سے زیادہ زور دیا، وہ ڈیکارٹ تھا، وہ کہتا ہے کہ یہ دو ہستیان بالکل مختلف ہین، جن کے درمیان کوئی شئے مشترک نہین، مادہ مین گو خواص بہت سے پائے جاتے ہین، مثلاً، رنگ، وزن، بو وغیرہ لیکن اس کا اصلی و طبعی خاصہ امتداد ہے، یعنی وہ ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) رکھتا ہے، اور جگہ گھیرے ہوئے رہتا ہے، لیکن یہی وہ خاصہ ہے جس کا شائبہ تک روح مین نہین پایا جاتا، بلکہ اس کا اصلی خاصہ تفکر ہے، پس دو ایسی مختلف الماہیت چیزون کا ایک دوسرے پر براہ راست اثر و تاثر کرتے رہنا ناممکن ہے، اس لئے ایک تیسری چیز کا وجود ضروری ہے، جو ان دونون کی خواص کی جامع ہو، اور وہ شئے انسان کا ذہن یا نفس ہے، جس کا مستقر، دماغ کے پچھلے حصہ کا ایک خاص غدود (PINEAL GLAND)

ذہن، اس حیثیت سے کہ اسکا خاص وظیفہ فکر و ادراک ہے، روح کے ساتھ مشترک ماہیت ہے، اور اس جہت سے کہ ایک جسمانی مستقر رکھتا ہے، مادہ کا ہم ماہیت ہے، ڈیکارٹ کا ایک نامور شاگرد میلبرانش ہوا ہے اُس نے استاد کے نظریہ میں یہ ترمیم کی کہ جسم و روح جیسی متضاد ہستیوں کے درمیان باہمی اثر و تاثر فعل و انفعال کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں، اور جو اس قسم کے تعلقات کی مثالیں بادی النظر میں نظر آتی ہیں مثلاً جسم کے مریض ہونے سے روح کو اذیت پہنچنا، یا ذہنی تکلیفات سے جسم کا مبتلائے آلام ہو جانا، ایسے مواقع پر فی الواقع روح و جسم کے درمیان کوئی فعل و انفعال نہیں ہوتا، بلکہ ایک چیز سے یہ دونوں ایک ہی وقت میں متاثر ہوتے ہیں، اور اس ہم وقتی و معاصرت کے قیام و دوام کا باعث، ان دونوں کا خالق یعنی خدا ہوتا ہے، مثلاً عام گفتگو میں یہ کہا جاتا ہے کہ شدت حرارت نے پھولوں کو خشک کر دیا، لیکن واقعہ کی رو سے حرارت اور پھولوں کی پژمردگی کے درمیان کوئی علت و معلول کا تعلق نہیں، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ جس وقت آفتاب کسی قطعۂ زمین پر زیادہ تیز شعاعیں ڈالنے لگتا ہے، عین اسی وقت خدا یہ کرتا ہے کہ پھولوں میں بھی ایک خاص تغیر پیدا کرتا ہے، اسی طرح جسم و روح میں سے جب کسی ایک میں کوئی خاص تغیر ہوتا ہے، تو اسی کے ہم وقت خدا دوسری چیز میں بھی تغیر کر دیتا ہے، پس دونوں کے افعال کے درمیان صرف تعلقِ معاصرت ہے کوئی رشتہ تعلیل نہیں،

لائبنیز کا نظریہ یہ ہے کہ جسم و روح کے درمیان عالم حیات میں آنے سے قبل ہی سے

ایک خاص تناسب موجود ہے جس کے باعث اُن سے برابر معاصرانہ اعمال سرزد
ہوا کرتے ہیں۔ کہتا ہے کہ فرض کرو ہمارے پاس دو گھڑیاں ہیں جو ہمیشہ ایک ہی
وقت دیا کرتی ہیں اور جن کے اوقات میں ایک سکنڈ کا بھی آگا پیچھا نہیں ہوتا۔ اب
اس واقعہ کی اگر علت تلاش کریں، تو اس کی تین ہی صورتیں ممکن ہیں، ۱۔ ایک یہ کہ
ہر گھڑی دوسری پر براہ راست اپنا اثر ڈالتی رہتی ہے، ۲۔ دوسرے یہ کہ ہم خود انھیں
اپنے قصد و ارادہ سے ہر وقت ایک دوسرے کے مطابق کئے رہتے ہیں ۳۔ تیسرے یہ کہ
گھڑی ساز نے ان کو اس صنعت و کاریگری سے بنایا ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی وقت
دیتی رہیں۔ اب اس تمثیل کو مسئلہ زیر بحث پر چسپاں کرو، تو معلوم ہوگا کہ جسم و روح کی
معاصرت اعمال کی بھی تین ہی صورتیں ہیں، ۱۔ یا جسم و روح میں براہ راست اثر و تاثر
ہوتا ہو، لیکن اس امر کو ذہن نہیں قبول کرتا کہ دو چیزیں جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے
بالکل مختلف الجنس ہوں، اپنا اثر ایک دوسرے پر ڈال سکیں، جیسا ڈیکارٹ کا
خیال ہے، ۲۔ خدا ہر وقت ان دونوں میں مطابقت کرتا رہتا ہو، لیکن یہ صورت اس لئے
ناقابل قبول ہے کہ وہ خالق جس نے اور چیزوں کو صرف ایک مرتبہ خلق کر کے چھوڑ دیا
اس کی شان سے بعید ہے کہ روح و جسم کے پاس کھڑا رہے، وہ ہر وقت اسی شغل میں مصروف
رہا کرے، اس لئے قابل اعتنا صرف تیسری شق ہے یعنی خدا نے اپنی صنعت کاملہ
سے ان دو مختلف چیزوں میں، ایک ایسا تناسب پیدا کر دیا ہے، اور ان میں ایک
ایسی ہم آہنگی و مطابقت رکھ دی ہے کہ اس کے باعث ان دونوں کے کام باہم

ایک ہی وقت پر بغیر باہمی اثر ڈالے از خود ہوتے رہتے ہیں،

لائبنٹز کے اثنویت کی اس شاخ کا خاتمہ ہوگیا، اس کے بعد انیسویں صدی میں جو ثنویین پیدا ہوئے مثلاً کومٹ، مل، اسپنسر، بین، جیمس، ونٹ، وغیرہ یہ لوگ بھی اگرچہ جسم اور نفس دو مختلف الجنس چیزوں کے وجود کے قائل ہیں تاہم یہ لوگ اس مسئلہ پر خالص فلسفی و نظری حیثیت سے بحث نہیں کرتے بلکہ اس امر کو تسلیم کر کے کہ ان کی اصلی ماہیت سے واقفیت ممکن نہیں، ان دونوں کے تاثیر و تاثر پر علم النفس کے نقطۂ خیال سے نظر کرتے ہیں جن کا ذکر آگے آتا ہے،

ثنویین کے برعکس وحدیین اس امر کے قائل ہیں، کہ عالم صرف ایک چیز سے مرکب ہے اور عالم میں جو تنوع نظر آرہا ہے یہ سب اُسی واحد ہستی کے مظاہر مختلفہ ہیں، پھر وحدیین کے اندر بھی دو بڑے گروہ ہیں، ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ کائنات کی علت صرف مادہ ہے، یہ گروہ مادیین کہلاتا ہے، دوسرا اس امر کا مدعی ہو کہ اصل شے روح ہے، یہ جماعت روحانیین کی جماعت کہلاتی ہے،

مادیت اور فلسفہ توام ہیں، لیکن افسوس ہے کہ قدیم مادیین کے تفصیلی عقائد ان کی تصانیف کی گمشدگی کے باعث آج دنیا سے ناپید ہیں، تاریخ سے جس وقت سے سب سے پرانے مادی کا پتہ چلتا ہے، وہ دیمقراطیس تھا، اس کے عقائد تھے کہ اجزاء مادہ کے اور

---

۱ جرمنی کا مشہور مورخ مادیت لینگ کہتا ہے کہ مادیت کی عمر فلسفہ کی برابر ہے، مگر اس سے زیادہ نہیں" تاریخ مادیت، جلد اول،

کوئی شے مستقل ہستی نہین رکھتی، مادّہ قدیم ہے یعنی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا، اسمین خلق وفنا کی گنجایش نہین، مادہ کے ساتھ اس کے خواص بھی قدیم ہین جنمین سے ایک خاصہ حرکت بھی ہے حیات اور اس کے ساتھ کی تمام کیفیات جنھین عوام روحانی یا ذہنی کہتے ہین، یہ سب حرکت کے مختلف اقسام ہین، مادّہ نہایت باریک ذرّات کی صورت مین جو خود ناقابل تجزی ہین تمام فضا مین منتشر ہے، یہ ذرّات مختلف تعداد مین جب ایک متعین ترتیب کے ساتھ باہم ملتے ہین، تو اس کیفیت کو حیات کہتے ہین، اور جب یہ ترکیب و ترتیب پراگندہ ہوجاتی ہے تو اسکو موت سے تعبیر کرتے ہین،

دیمقراطیس یونانی کے بعد، مادیت کا سجّادہ کہنا چاہیئے کہ ایک عرصہ دراز تک خالی رہا، یہان تک سترہوین صدی عیسوی کا زمانہ آگیا، اور برطانیہ مین ہابس پیدا ہوا، لیکن ہابس نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا، وہ خالص فلسفیانہ حیثیت سے نہین، بلکہ علم النفس کے نقطۂ خیال سے تحریر کیا ہے، اس لیئے اس موقع پر ہم اس کے ذکر سے قطع نظر کرتے ہین، ہابس کے بعد جرمنی مین ہرلیک اور لے مٹری نے اس فرع کو خوب فروغ دیا، ان لوگون کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ حرکت مادہ کا ایک خاصۂ غیر منفک ہے، اور حرکت کی دو قسمین ہین:-

ایک وہ حرکت جسمین کوئی جسم کسی خارجی قوت سے متاثر ہوتا ہے، اور جو ہمین محسوس ہوتی ہے، مثلاً اگر ہم کسی چیز کو اس کی جگہ سے ہٹائین تو یہ اس قسم کی حرکت ہوگی، دوسرا وہ حرکت جو ایک ہی جسم کے ذرات مین اندرونی طور پر از خود ہوتی ہے، اور جو ہمین محسوس

نہیں ہوتی، مثلاً کوئی چیز جب سڑتی ہے، تو اس میں ایسی ہی حرکت ہوتی ہے، انسانی
دماغ کے اندر اس دوسری قسم کی حرکات از خود ہوا کرتی ہیں، اور انھیں کے نتائج کا
نام شعور، ادراک، ارادہ، وغیرہ ہے، اور چونکہ محض ان حرکات کے تسلیم کرلینے سے ذہنی
یا نام نہاد روحانی کیفیات کی پوری توجیہ ہو جاتی ہے، اس لئے کسی علٰحدہ ہستی (روح) کا وجود
فرض کرنا فضول و غیر معقول ہے، پھر ایک اور دلیل بھی وجود روح کے بطلان پر ہے، لوگوں
کی عقل و فہم، ذہن و ذکاوت، مزاج و طبیعت میں جو کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، اس کی کامل
توجیہ اختلافِ صحت، اختلافِ توارث، اختلافِ آب و ہوا، اختلافِ تعلیم، اختلافِ تجربہ،
غرض صرف مادی اختلافات کی بنا پر ہو سکتی ہے، حالانکہ اگر روح کا وجود ہوتا تو یہ لازمی
تھا کہ اس کا مخالفانہ و موافقانہ اثر بھی ضرور پڑتا، لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، اور جب
اس کا کوئی ثبوت نہیں تو وجود روح کا بھی کوئی ثبوت نہیں،

مادیت کو معراجِ کمال پر پہنچانے والے جرمنی کے یہ افراد تھے، کارل وگٹ، لڈوگ
بوشنر اور مولشاٹ اور ان میں بھی نمبر اول پر بوشنر کا نام رکھنا چاہئے، فلاسفۂ کبار کی مجلس
میں اس تثلیث کی کوئی وقعت و اہمیت نہیں، لیکن مادیت کے طبل تہی کا بھرم
جو کچھ بھی قائم ہے انھیں کے دم سے ہے، اس لئے مذہب مادیت کی تاریخ میں اُن کیلئے
جگہ نکالنی ضروری ہے؟ یہ لوگ انیسویں صدی کے وسط میں زمرۂ مصنفین میں عین اس
وقت داخل ہوئے جب عضویات (فزیالوجی) کا فن نیا نیا مدون ہوا تھا اور خلقت اس
فن کے جدید انکشافات و تحقیقات سے مرعوب و انگشت بدنداں تھی، ان لوگوں نے اس

فن کے قوانین سے مدد لیکر یہ دعوی کیا کہ جب ہر عضو کیلئے ایک وظیفہ طبعی مخصوص ہے،
مثلاً آنکھ کے لئے بصارت، کان کے لئے سماعت، تو کوئی وجہ نہیں کہ دماغ اس قاعدہ
سے مستثنیٰ ہو، اس کا وظیفہ طبعی فکر ہے، اور یہی وہ چیز ہے، جسے ثنویین، روح کا اثبات کی
خاصہ قرار دیتے تھے، حالانکہ درحقیقت یہ غیر مادی معلول (یعنی فکر) اسی طرح ایک
مادی علت (یعنی دماغ) سے پیدا ہوا ہے، جس طرح کہ بصارت جیسی غیر مادی معلول
آنکھ جیسی مادی علت سے، اور سماعت جیسی غیر مادی معلول کان جیسی مادی علت سے،
سوال یہ پیدا ہوا کہ دماغ آخر کس طریقے سے فکر کو پیدا کرتا ہے؟ اس کا عجیب جواب
ان لوگوں نے یہ دیا کہ ویسے ہی جیسے جگر رطوبت کبدی کو، اور معدہ رطوبت معدی کو،
اور پتہ صفرا کو پیدا کرتا ہے، یعنی مغز کے ذرات میں ایک خاص طرح کی حرکت ہوتی
ہے، اور اس سے افکار ظہور میں آجاتے ہیں، عقل صرف اس حالت میں ہمیں کسی شے
کا وجود تسلیم کرنے کی ہدایت کرتی ہے، جب بغیر اس شے کے وجود کے کسی واقعے
کی توجیہ ناقص رہ جاتی ہے، لیکن اعمال ذہنی کی چونکہ پوری توجیہ روح کا
علیحدہ وجود فرض کئے بغیر بھی ہوجاتی ہے اس لئے روح کا وجود تسلیم کرنا گویا
توہم پرستی ہے،

روحانیین میں اکابر حکما حضرات ذیل خیال کئے جاتے ہیں،

اسپینوزا، برکلے، فختے، شیلنگ، اور ہیگل،

اسپینوزا جو فلاسفہ مغرب میں روحانیت کا سالار عسکر ہوا ہے، اس کا

کہ اصل قائم بالذات شے صرف ایک ہی ہے یعنی خدا وہ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ
رہے گا، اس جوہر کے دو ہی اعراض ہیں، ایک عرض مادی، دوسرا عرض روحانی
جب خدا اپنے ان اعراض مادی کے ساتھ جلوہ گر ہوتا ہے تو اسے مادہ کہا جاتا ہے
اور جب اعراض روحانی کے پردے میں وہ ظہور کرتا ہے تو روح کہلاتا ہے، خدا روح
یا مادہ کسی چیز کو خلق نہیں کرتا بلکہ یہ دونوں اس کے مظاہر ہیں، انہیں کے ذریعہ سے
وہ اپنے کو ظاہر کرتا ہے، اور انہیں کے ذریعہ سے انسان اس کا علم حاصل کر سکتا ہے
اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ عالم و مخلوقات اشیا روح اور مادہ سے مرکب ہے،
کیونکہ در اصل یہ دو مختلف و مستقل ہستیاں ہیں ہی نہیں، بلکہ ایک ہی ذات کے
دو مظاہر ایک ہی تصویر کے دو رخ یا ایک ہی نور کے دو پرتو ہیں، اور وہ ذات
واحد ذات باری ہے جو تمام عالم کے مجموعہ کے مرادف ہے، اور اس کے ایک ایک
ذرے میں سرایت کئے ہوئے ہے، امتداد جو مادہ کا، اور فکر جو روح کا وصف امتیازی
سمجھا جاتا ہے، یہ دونوں اس کی ذات میں جمع ہیں، امتداد اگر غیر مرئی ہے تو اس کا
نام فکر ہے، اور فکر جب مرئی ہے تو اسے امتداد سے موسوم کریں گے، مادہ اور روح
چونکہ لازم و ملزوم ہیں، اس لئے کوئی شے دنیا میں غیر ذی حیات نہیں کہی جا سکتی
خدا غیر محدود و غیر متناہی ہے مگر غیر متناہی ہونے کے ساتھ نا قابل انقسام بھی ہے، اس پر
دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی بھی تقسیم ہو سکی تو اس کے اجزا یا تو خود غیر محدود ہوں گے، اور
یا محدود، اگر اجزا محدود ہوئے تو کل کا محدود ہونا لازم آتا ہے، اور اگر اجزا غیر محدود ہوئے تو

متعدد و ہم ماہیت چیزوں کا وجود تسلیم کرنا پڑے گا، اور یہ محال ہے، اس محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ متعدد و ہم ماہیت چیزوں کی بنائے اختلاف یا تو اختلافِ اعراض ہوگا، یا اختلافِ مظاہر، اگر شق اوّل ہے تو گویا ہر ذات اپنے اپنے اعراض کے ساتھ اپنا جداگانہ وجود رکھتی ہے، اور اس سے ہمارے دعوے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اگر شق ثانی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی ذات ایسی بھی ہے جو اپنے مظاہر سے معرا ہے (کیونکہ ذات کا وجود مظاہر کے وجود پر مقدم ہے) لیکن یہ تسلیم کرنا گویا یہ تسلیم کرنا ہے کہ اس ذات کو دوسرے ذوات سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہیں، اس بنا پر خدا کو لامحالہ غیر محدود و ناقابلِ انقسام تسلیم کرنا پڑے گا، اور تمام موجوداتِ عالم اس کے محدود مظاہر ہیں۔

اسپینوزا کے مذہب کا سارا زور اگرچہ وحدتِ وجود پر ہے، تاہم اس کے خیالات کی تلخیص بالا پڑھ کر یہ شبہہ باقی رہ جاتا ہے کہ اس کے "وجودِ واحد" مادیت کا پلہ بھاری ہے یا روحانیت کا؟[1] لیکن برکلے نے اس ابہام کا پردہ بھی بالکل اٹھا دیا، وہ کہتا ہے کہ جب ہم "مادہ" کا لفظ زبان سے نکالتے ہیں تو اس سے کیا مراد لیتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر ہمارا مدعا یہ ہوتا ہے کہ ایک جوہر قائم بالذات کا وجود ہے جس کے چند اعراض غیر منفک ہیں، مثلاً امتداد، صلابت، رنگ وغیرہ لیکن غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ تمام اعراض اپنے وجود کیلئے ایک روح یا ذہن کے محتاج اور اسی پر مبنی ہیں، انکا وجود اور ان کی محسوسیت مترادف الفاظ ہیں یعنی اگر کوئی ان کا

[1] اسپینوزا کا مسئلہ وحدت وجود اپنی تشریح کیلئے ایک مستقل مقالہ کا محتاج ہے،

محسوس کرنے والا نہ ہو تو اس صورت مین ان کے وجود کا دعوی کرنا، ایک بے معنی
دعوی ہے، مثلاً رنگ کہ اس کے متعلق ہر شخص کو تسلیم ہے کہ اس کا کوئی وجود خارجی نہین
ہوتا، بلکہ محض ذہنی ہوتا ہے چنانچہ ایک شے کو اگر آفتاب کی تیز روشنی مین دیکھین، پھر سایہ
مین لیجا کر دیکھین، تو ان دونون حالتون مین اس کے رنگ مین ضرور کچھ تفاوت
نظر آئے گا، اور اگر اسی شے کو تاریکی مین دیکھنا چاہین، تو کوئی رنگ نہ نظر آئے گا،
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ کا کوئی خارجی وجود نہین، بلکہ دیکھنے والے کی حالت
ذہنی کے تابع ہے یہی حال دیگر اعراض مادی کا ہے، مثلاً صلابت کہ جو چیز ایک کمزور
وناتوان بوڑھے کو نہایت سخت معلوم ہوتی ہے، وہی ایک جوان پہلوان کے نزدیک
نہایت نرم ہوتی ہے، یا مثلاً جسامت اور قد و قامت، کہ ایک قلعہ کو اگر ہم اس کے
اندر سے دیکھین، پھر باہر اس کے ایک گوشے مین کھڑے ہو کر دیکھین اور پھر ایک مرتبہ
اس کی بلند ترین چوٹی پر کھڑے ہو کر اسے دیکھین، تو ہر دفعہ اس کی ایک جدا گانہ اقلیدسی
شکل نظر آئے گی، یا وہی شے جو دور سے بہت چھوٹی معلوم ہوتی ہے جب اس کے
متصل آکر دیکھئے تو بہت ہی بڑی دکھائی دیتی ہے، ان سب مثالون سے یہ ثابت
ہوتا ہے کہ رنگ، بو، مزہ، صلابت، جسامت، قد و قامت، ثقل وغیرہ تمام اعراض
مادی کا وجود، ان کی محسوسیت سے الگ اور مختلف کوئی چیز نہین، دو ایک اعراض
ایسے ہین، جو پہلی نظر مین اس کلیہ کے تابع نہیں معلوم ہوتے لیکن دراصل وہ بھی
مستثنیٰ نہین، مثلاً تعداد و مقدار کہ انسان انھین بہت مضبوط اور حقیقی چیز مین خیال

کرتا ہے۔ لیکن کیا واقعی یہ چیزیں اعتبارات و اضافیات کے اثر سے آزاد ہیں؟ کیا یہ واقعہ نہیں کہ ایک ہی شے ایک وقت میں ایک گز بھی ہوتی ہے، تین فٹ بھی، ۳۶ انچ بھی، اور ۱/۱۷۶۰ میل بھی؟ اور کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شمار و پیمائش کا دار و مدار شمار کنندہ کے مختلف نقطہائے خیال کے اوپر ہے؟ غرض جب یہ مسلّم ہو چکا کہ اعراض بذاتِ خود کوئی مستقل ہستی ہی نہیں رکھتے، بلکہ اپنے وجود کے لئے تمامتر ایک محسوس کرنے والے ذہن کے تابع ہیں، تو اب سوال یہ ہے کہ اعراض کو حذف کر دینے کے بعد مادّہ کا اطلاق کس چیز پر رہ جاتا ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ اعراض کے حامل ہونے کیلئے ایک قائم بالذات شے کا وجود ضروری ہے، لیکن خود ذہن ہی کو حاملِ اعراض کیوں نہ قرار دے لیا جائے؟ اور اس صورت میں کسی وجودِ خارجی کے تسلیم کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔

برکلے انگریز تھا، لیکن اس کے بعد، مادّیت کی طرح روحانیت نے بھی نشو و نما جرمنی کی سرزمین پر پایا، یہاں جن لوگوں کی زبانوں نے اس مذہب کا خطبہ عالم کے منبر پر پڑھا، وہ فختے اور شیلنگ تھے۔ فختے کہتا ہے کہ اگر کسی معمولی آدمی سے یہ سوال کیا جائے کہ یہ کتاب جو سامنے رکھی ہوئی ہے اس کے محسوس کرنے کے لئے کن شرائط کا وجود ضروری ہے؟ تو وہ جواب دیگا کہ تین چیزوں کا، ایک خود اسکی ذات کا جسے اصطلاح میں ایغو کہتے ہیں[1]، دوسرے کتاب کا، اور تیسرے کتاب کے تصور کا

[1] "ایغو" اور اس کے مشتقات فلسفیانہ تحریرات میں بار بار آتے ہیں یہ لفظ انگریزی EGO کا

جواس کے ذہن میں پیدا ہوگا، لیکن "کتاب" اور "کتاب کے تصور" کو دو جداگانہ چیزیں
قرار دینا صریحی مغالطہ ہے، ایسے موقع پر ہم کو صرف ایک شے کا علم ہوتا ہے خواہ ہم
اسے کتاب کہیں یا کتاب کے تصور سے تعبیر کریں، اب سوال یہ ہے کہ یہ تصور کہاں
سے آیا؟ عام خیال یہ ہے کہ خارج سے ایک چیز (یعنی کتاب) ہمارے ذہن یا الیغو
کو متاثر کرتی ہے، اور یہ تصور اسی کا نتیجہ ہے، لیکن کیا یہ جواب صحیح ہے؟ کیا تجربہ
اسکی تصدیق کرتا ہے؟ کیا ہمیں اپنی ذہنی حالت کی طرف رجوع کرنے سے اس کی
اسکی تائید علم پہنچتی ہے؟ ہمارا تجربہ تو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ "یہ" "خارج" "یا غیر الیغو" کا تصور
بھی ہمارے ذہن یا الیغو ہی کا پیدا کردہ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خارج یا
غیر الیغو، بذات خود کوئی مستقل ہستی نہیں بلکہ الیغو ہی کے ایک خاص طریقۂ فعلیت کا
نام ہے، اور انسان جن چیزوں کو خارج میں موجود سمجھتا ہے، دراصل ان کا وجود محض
ذہنی ہوتا ہے، قوت تخیل کا وجود جسکی بنا پر انسان عجیب سے عجیب چیزوں کا
تصور کیا کرتا ہے، ہر شخص کو مسلّم ہے، جس طرح ان کا وجود صرف خیالی ہوتا ہے
اور خارج میں نہیں، بالکل اسی طرح اس نظریہ کے مطابق ہر چیز کا وجود محض ذہنی
ہے، اس مذہب کو روحانیت الیغوئی کہتے ہیں،

فختے کا یہ مذہب برکلے کے مذہب سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، اور اسی طرح شیلنگ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۰) جو اسی صورت کے ساتھ یورپ کی اکثر علمی زبانوں میں مشترک ہے، الیغو کے معنی ہیں
صاحب شعور ذات یا ہستی مدرکہ، یہ خارج کا ضد ہے، فلسفہ جذبات میں اسکے لئے دوسرا لفظ "انا" بھی استعمال کیا گیا ہے

اسپینوزا کے چراغ کو بھی روشن کرنے والا ہے، شیلانگ کا عقیدہ بھی مثل فختے کے یہ ہے کہ غیر الیغو کا وجود، الیغو ہی کی فعلیت کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ جب میں نے تصور کیا کہ "میں ہوں،" تو اس تصور کے معنی یہ ہیں کہ میں دوسری چیزوں سے علیحدہ ممتاز ایک ہستی رکھتا ہوں، گویا الیغو کا تصور غیر الیغو پر لازمی طور پر مشتمل ہے، لیکن شیلانگ اسپر اتنا اضافہ کرتا ہے کہ اس سے غیر الیغو کا وجود اگرچہ الیغو پر مبنی ثابت ہوا لیکن اس سے یہ کیوں لازم آیا کہ خود الیغو کوئی مستقل وحقیقی ہستی رکھتا ہے،؟ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ الیغو اور غیر الیغو دونوں اپنے وجود کے لئے ایک تیسری ہستی کے محتاج ہیں، اور وہ ہستی مطلق ہے، یہ ہستی مطلق روحانی الاصل ہے، جس کے دو انتہائی سروں پر الیغو اور غیر الیغو ہیں، یہ دونوں، اس ہستی مطلق سے خلق نہیں ہوتے، بلکہ گویا اس کے ایجابی وسلبی مظاہر ہیں جس وقت انسان اپنے الیغو سے کام لینے لگتا ہے، یعنی ہستی مطلق کا مظہر ایجابی مہبط فعلیت ہوتا ہے، تو ساتھ ہی اس کا سلبی پہلو بھی معرض ظہور میں آجاتا ہے یعنی غیر الیغو کا تصور بھی پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر غیر الیغو اور الیغو، مادہ اور نفس، جسم اور روح، یہ سب متحد الحقیقت چیزیں ہیں، اور مساوی درجے میں ہستی مطلق کے مظاہر ہیں، فختے کے نظریہ کے مقابلہ میں یہ نظریہ روحانیت خارجی کہلاتا ہے،

روحانیت فلسفہ کی سب سے زیادہ دور از فہم تعبیر وہ ہے، جو ہیگل نے کی ہے، اپنے پیش رو شیلانگ کی طرح وہ بھی اس امر کا قائل ہے کہ الیغو اور غیر الیغو ہم ماہیت چیزیں ہیں، لیکن اس کے آگے وہ اپنا مجتہدانہ نظریہ پیش کرتا ہے، کہ اجتماع نقیضین

صرف ممکن ہی نہیں، بلکہ دو متناقض چیزیں ہمیشہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہیں مثلاً وجود کہ اگر کسی مخصوص و متعین وجود کو لیا جائے، بلکہ وجود محض و وجود مجرد کو لیا جائے تو مفہوم و معنی کے لحاظ سے اس میں اور عدم محض میں کچھ بھی فرق ہے،؟ یا ایک مادی مثال روشنی کی ہے، فرض کرو کہ ایک روشنی ایسی ہے، جو نہ یہاں ہے نہ وہاں، نہ تیز ہے نہ مدھم، نہ یہ رنگ رکھتی ہے نہ وہ، تو کیا ایسی روشنی میں ہم کچھ بھی دیکھ سکتے ہیں؟ کیا ایسی روشنی عملاً تاریکی کی مترادف نہیں، اس بنا پر العو و غیر المحضہ وجود و عدم مترادف الفاظ ہیں لیکن چونکہ "وجود" کے وجود سے انکار کرنا بداہتہً ناممکن ہے، اس لیے "عدم" کے وجود سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا، گویا "وجود" کی طرح "عدم" بھی وجود اجمالی ہی رکھتا ہے، اب غور کرو کہ اپنی روزانہ زندگی میں ہم موجود و معدوم کے درمیان کیا شے مابہ الامتیاز قرار دیتے ہیں؟ صرف وہ شرائط یا اوصاف یا اعراض جن کے ساتھ ہم کسی موجود شے کو متصف کرتے ہیں، چنانچہ مثال بالا میں اگر نور مجرد پر چند قیود کا اضافہ کر دیا جائے، مثلاً یہ کہ روشنی فلان مقام پر ہے، اس قدر تیز ہے، فلان رنگ رکھتی ہے تو نور کا تصور ظلمت کے تصور سے ممتاز ہو جائے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مجرد الیقوا ور غیر الیقو بے معنی اور بے حقیقت لاشے ہیں، تاوقتیکہ ان کے درمیان کچھ شرائط و قیود نہ پیدا کیے جائیں گویا اصل حقیقت صرف وہ حقیقت ہے، جو الیقو اور غیر الیقو کے درمیان پائی جاتی ہے، اور وہ حقیقت جب اپنے تئیں معرض ظہور میں لانے لگتی ہے تو یہ دونوں چیزیں اس کے لیے بطور آلات و سائط و وسائل کے کام دیتی

ہین، یہ تعلق یا نسبت جو اصل حقیقت ہے، محیط کل ہے، یعنی تمام کائنات اسی کے مظاہر کی جلوہ گاہ ہے، اور یہی خدا ہے، اس مسلک کا اصطلاحی نام روحانیت مطلق ہے؛

ہیگل کے ساتھ وحدیئیت کی یہ شاخ بھی ختم ہوتی ہے، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوئے، انھون نے اسرار عالم پر اس سے مختلف حیثیات سے نظر کی، نئے نئے سوالات تراشے، اور نئے نئے جوابات دئے، جن کا ذکر کسی آیندہ موقع پر آئیگا اس مین شبہہ نہین کہ ان متاخرین مین بھی بعض نے روحانیت کی تائید ہی کی ہے مثلاً پروفیسر جیمس (متوفی سنہ ۱۹۱۰ء) اور وینٹ نے (جو ابھی[1] زندہ ہے) یہ لوگ یہی نہین کہ روح و مادہ دونون کے وجود کے قائل ہین، بلکہ علی العموم اپنی تحریرون مین ثنویت کے زبردست وکیل ہین، مگر اس کے ساتھ ہی کہین کہین روحانیین کی بولی بھی بول گئے ہین[2]، لیکن چونکہ انھون نے کہین اسکا صراحت کے ساتھ دعویٰ نہین کیا بلکہ اپنی تصنیفات کے اکثر حصون مین ثنوئیین ہی کے ہم عقیدہ ہین، اس لئے ان کے اس خفیف تناقض بیان کو مقتضاے بشریت سمجھکر نظر انداز کیا جاتا ہے، زندہ حکماے یورپ مین اسوقت شہرت کا تاجدار برگسن ہے، یہ حکیم اگرچہ اس حیثیت سے ہیگل کا متبع کہا جاسکتا ہے کہ اس کے نزدیک کائنات کا عنصر حقیقی، عدم یا وجود نہین بلکہ صرف حالت تکوّن ہے، یعنی وہ حالت یا کیفیت جسمین اشیاء، موجودیت و معدومیت کے

[1] یعنی دسمبر سنہ ۱۹۱۲ء مین، [2] جیسا کہ جیمس نے اپنے رسالہ حیات بعد الموت مین بعض اشارات کئے ہین،

درمیان متلون ہوتی ہین، تاہم چونکہ یہ مادہ اور روح دونون کی مستقل و علحدہ ہستیون کا قائل ہے، اسلئے اسکا شمار شوپنہیئن کے ساتھ زیادہ موزون ہے، برگسن کے خیالات ونظریات چونکہ ابھی پوری پختگی کو نہین پہنچے ہین[۱]، (بلکہ اسی کی اصطلاح مین) ابھی حالت تکوّن مین ہین، اس لئے اس موقع پر اس کے خیالات کی تلخیص ضروری نہین،

---

[۱] یعنی سنہ ۱۹۱۲ء مین،

باب (۲)

علم کی منطق

ہم میں سے ہر شخص اپنی روزانہ گفتگو میں سائنس کو اپنے عام و معمولی معلومات سے
ممتاز رکھتا ہے، لیکن اس امتیاز کی بنا کیا ہے؟ صرف یہ کہ سائنس معلومات انسانی کی
ایک منظم، مرتب، و باقاعدہ تشکیل کا نام ہے، کثرت معلومات کے لحاظ سے ممکن ہو کہ ایک
قوی الحافظہ عامی شخص، ایک ماہر سائنس پر فضیلت رکھتا ہو لیکن اس کے معلومات
متفرق و منتشر ہوں گے، اور ان کے درمیان کوئی اندرونی ربط نہ ہوگا، بخلاف اس کے
ایک سائنس داں کے معلومات جسقدر بھی ہوں گے، ان سب کی کڑیاں باہم مسلسل
و مربوط ہوں گی، یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی شخص کو سارے ہندوستان کے شہروں کی
آبادی اور شرح ولادت و موت زبانی یاد ہو، تاہم اس کا یہ علم ایک عامیانہ علم سے
زیادہ وقیع نہ ہوگا، لیکن اگر اس کی نظر، آبادی کی کمی و بیشی کے طبعی اسباب، موت
و حیات کے موثرات، اور ان کے اقتصادی نتائج پر بھی ہو، تو اسکا یہی علم اب منکشف

کہا جائے گا، اس لئے کہ اب یہ علم متفرق و پراگندہ نہیں رہا، بلکہ علل و اسباب کی کڑیوں میں وابستہ ہو گیا،

اس مثال سے ظاہر ہے کہ سائنس کا عنصر حقیقی، معلومات کی مختلف کڑیوں کے درمیان ایک سلسلۂ ربط و نظم پیدا کرنا ہے، سائنس کا ہر شعبہ، مظاہر فطرت کی ایک خاص صنف کو لے لیتا ہے، اور ہر سائنس اس صنف کے اندر جتنے متفرق واقعات ہوتے ہیں انھیں یکجا کر کے ان کی تحلیل و تشکیل کرتا ہے، اُن کے اور اُن کے مماثل واقعات کے درمیان وجوہ تشبیہ و وجوہ فرق کی تلاش کرتا ہے، انھیں کسی خاص اصول پر مرتب کر کے ایک رشتہ میں منسلک کرتا ہے، اور پھر اُن کے بارے میں کلیات و نظریات قائم کرتا ہے، لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سائنس کے یہ مختلف اصناف بجائے خود متفرق واقعات کی حیثیت نہیں رکھتے،؟ اور اگر رکھتے ہیں تو کیا سائنس کے ان مختلف اصناف کو ایک رشتے میں منسلک کرنے اور خود ان کے درمیان ایک سلسلۂ ربط و نظم پیدا کرنے کی حاجت نہیں ؟ سوال کا جواب یقیناً اثبات میں ہوگا، اس لئے کہ جو ضرورت متفرق معلومات کو مرتب و منظم کرنے کی داعی تھی وہی ضرورت، مساوی زور و قوت کے ساتھ مختلف اصناف سائنس کو مرتب و منظم کرنے کی داعی ہے، لف و نشر، ترکیب و تحلیل، ترتیب و تنظیم کی حاجت جس طرح وہاں تھی، بعینہٖ یہاں بھی ہے، ہر ماہر سائنس اپنے خاص شعبے کے متعلق معلومات فراہم کرتا ہے، کچھ قیاسات و قرائن قائم کرتا ہے، ان کے شواہد یکجا کرتا ہے، اور پھر ان شواہد کی بنا پر مقدمات قائم کر کے ان سے

استنباط نتائج کرتا ہی، لیکن خود ان نتائج کی صحت کی کیا ذمہ واری ہے،؟ سائنس داں جواب دیگا، کہ اُن کے تائیدی شواہد موجود ہوتے ہیں، لیکن معترض کی طرف سے پھر یہ سوال پیدا ہوگا کہ خود شہادت کے کافی و معتبر ہونے کا کیا معیار ہے،؟ انجیل میں ایک فقرہ یہ آتا ہے "کہ تم لوگ زمین کے نمک ہو، پر اگر خود نمک اپنی نمکینی کھو دے، تو اسے کس چیز سے نمکین کیا جائیگا،،؟ بالکل اسی لہجہ میں، ایک متشکک، ماہرین سائنس کو مخاطب کرکے کہہ سکتا ہے کہ "تم لوگ مختلف واقعات کی توجیہ و تشریح سائنٹفک قوانین کی بنا پر کرتے ہو، لیکن اگر خود سائنس کی شہادت مشتبہ و غیر معتبر سمجھی جائے، تو اس کا استناد کس سند سے ثابت کروگے،؟"

یہی وہ سوال ہے جس کے جواب میں برطانیہ کا مشہور فلسفی جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۶ء تا ۱۸۷۳ء) اپنا ضخیم "نظام منطق" پیش کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ مختلف اصناف سائنس یقیناً اسی قدر تنظیم و تشریح کے محتاج ہیں، جسقدر خود وہ متفرق واقعات و جزئیات جنکی تنظیم و تشریح یہ اصناف سائنس کرتے ہیں، اور جو علم یہ فرض پورا کرتا ہے اس کا نام منطق ہے، سائنس اگر نام ہے جزئیات و معلومات متفرق کے متعلق کلیات و نظریات کا، تو منطق اصناف سائنس کے کلیہ یا نظریہ کا نام ہے، مل کی کتاب "نظام المنطق"، جس کے متعلق یونان و حکماے یونان کا مشہور انگریزی مورخ گروٹ کہا کرتا تھا کہ "میرے کتبخانہ میں بہترین کتاب ہے" اور جسکی مدح و توصیف میں پروفیسر ہکسلی اور سر جان ہرشل جیسے اساتذہ سائنس کے اقوال موجود ہیں، اسکا موضوع

خودمل کے الفاظ میں "سائنٹفک تحقیقات کے طرق انتاج اور اصول استنباط پر ایک مسلسل نظر کرنا ہے" اور مضامین کتاب کی جامعیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعویٰ نرا دعویٰ ہی نہیں،

عموماً علمائے منطق اپنی تصانیف کا آغاز تصور سے کرتے ہیں تصور نام ہے خیال مفرد کا یعنی ہر وہ شے جس کا مفہوم ہمارے ذہن میں یک مرتبہ بلا کسی دوسری شے کی آمیزش کے آسکے، تصور ہے، زید، بادشاہ، انسان، آنا، جانا، مارنا، چلنا، رحم، ہمدردی، عدل، جمہوریت، یہ سب تصورات کی مثالیں ہیں، اسکے بعد وہ تصدیق کی بحث چھیڑتے ہیں اور تصدیق کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ نام ہے دو تصورات کے مجموعہ کا، جس سے کوئی مفہوم پیدا ہوتا ہو "زید انسان ہے" "بادشاہ مصروف جنگ ہے" "ٹہلنا ایک ورزش ہے" یہ سب تصدیقات ہیں، مل کا نقطۂ افتتاحی منطقیین کے اس دستور عام کے خلاف تصور نہیں بلکہ تصدیق ہے، وہ کہتا ہے کہ تصور تو ایک ایسی اصطلاح ہے، جو معنیٰ کی منت کشی سے بالکل آزاد ہے، تاوقتیکہ وہ بطور تصدیق کے کسی عنصر یا جزو ترکیبی کے نہ استعمال ہو، اور دراصل، تصور کی حقیقت تو بس اسقدر ہے کہ وہ ایک تجرید ذہنی ہے، جسے کسی تصدیق کے قابل فہم بنانے کیلئے ہمیں ناگزیرانہ استعمال کرنا ہوتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ منطق صرف انھیں چیزوں سے بحث کرتی ہے، جو یقین اور عدم یقین کی موضوع بن سکتی ہیں، اور پھر یہ بھی بالکل واضح ہے کہ کوئی مفرد و مجرد خیال موضوع یقین و عدم یقین نہیں بن سکتا، بلکہ موضوع

یقین و عدم یقین تو ہمیشہ کوئی ایسی ہی شے ہوگی جس کی بابت کوئی نہ کوئی حکم لگایا گیا ہو، "زید"، "کتاب"، "جمہوریت"، میں صدق و کذب کی کوئی گنجایش نہیں نکلتی، اس لیے یقین و عدم یقین کے موضوع بن ہی نہیں سکتے، ان مجرد خیالات کی ہم خواہ کتنی ہی تحلیل و تجزیہ کریں، مگر یہ ہمیشہ، بجائے منطق کے، نفسیات[1] کی متعلقین رہینگی، ان کے جھوٹ یا سچ کی بابت ہم صرف اسی وقت راے قائم کرتے ہیں جب ان کے متعلق کوئی واقعہ بیان کریں، "زید انسان ہے" "کتاب ایک معلم تحریری رو ح ہے" "جمہوریت ایک اعلیٰ نظام حکومت ہے"، یہ چیزیں صدق و کذب کی موضوع بن سکتی ہیں، کیونکہ اب یہ مجرد خیالات نہیں رہے، بلکہ بیانات یا احکام ہوگئے، اس لحاظ سے تصورات نفسہٖ کبھی منطق کا مبحث بن ہی نہیں سکتا، بلکہ اس پر اگر منطق میں بحث ہو تو صرف اس حیثیت سے ہوسکتی ہے کہ تصدیقات و قضایا کے لیے تصورات مواد کا کام دیتے ہیں، پس اگر اب تصدیق کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک دعویٰ ہے جس میں کسی شے پر نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم لگایا جاتا ہے، یا دوسرے الفاظ میں تصدیق وہ بیان ہے جسکے ذریعہ سے ذہن دو اشیاے متصورہ کے درمیان وصل یا فصل قائم کرتا ہے،

اس تعریف کی بنا پر ایک دقیق سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود "شے" کا کیا

---

[1] نفسیات یعنی سائیکالوجی جس کے لیے اب تک اردو میں علم النفس والقویٰ کی اصطلاح رائج تھی، راقم سطور کا رسالہ فلسفۂ جذبات اسی علم کے ایک شعبہ پر ہے،

مفہوم ہی؟ اس کے جواب میں تقسیمات سے مدد لینا چاہیئے اور اپنی کیفیت نفسی کو تحلیل کر کے دیکھنا چاہیئے کہ جب ہم کسی شئے کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت ہمارے ذہن میں کیا مفہوم آتا ہے، ؟ سب سے بیشتر ہم اس شئے کو لیتے ہیں جو فہرست موجودات فلسفیہ میں عنوان اول ہے، اور جو اپنی وسعت مفہوم کے لحاظ سے معقولات کی دنیا میں اعم الاعمات کا درجہ رکھتی ہے یعنی جوہر، مگر فلاسفہ نے جوہر کی بھی دو قسمیں کی ہیں، جوہر مادی یا مادہ، اور جوہر روحانی یا روح اسلئے ہم ان ہر دو اشیاء کے تصورات کی الگ الگ تحلیل کرتے ہیں،

پہلے جواہر مادی میں سے مثال کیلئے اس میز کو جو ہمارے سامنے رکھی ہے لیتے ہیں، اس کے تصور پر غور کرنے سے پاتے ہیں، کہ اس کا رنگ بادامی ہی، شکل میں مستطیل ہے، زمین سے چند فٹ بلند ہے، چند فٹ طویل و عریض ہے، ہم سے آئے فاصلہ پر ہے، وغیرہ مگر خوب غور کر کے دیکھو کہ ان سب کا ماحصل صرف اس قدر نکلتا ہے، کہ اس سے ہمارے اعصاب بصری ایک خاص طرز پر متاثر ہوتے ہیں، ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ اس میں کچھ وزن ہو مگر اس کا منشا بھی اسی قدر ہے کہ اس سے ہمارے عضلات ایک خاص نہج پر متاثر ہوتے ہیں، پھر ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ یہ سخت اور ٹھوس ہے مگر اس کا مفہوم بھی اس سے زائد کچھ نہیں نکلتا کہ وہ ایک دوسری طرز پر بھی ہمارے عضلات کو متاثر کر رہی ہے، غرض اس طرح میز کے جسقدر اعراض بھی فرض کیے جائیں، ان سب کا ماحصل بالآخر یہی نکلے گا، کہ ہمارا

نفس اس سے فلاں فلاں طرز پر متاثر ہو رہا ہے، اب فرض کرو کہ تھوڑی دیر کیلئے
میز سے اس کے خواص کیمیائی و میکانکی سلب ہو گئے، تو ہمارے پاس اس کے محسوس
کرنے یا ہمارے علم میں اس کے آنے کے کیا ذرائع باقی رہ جاتے ہیں، ؟ فرض کرو کہ
اسکی شکل و صورت، جسامت، رنگ و وزن وغیرہ کوئی خصوصیت ہم محسوس نہیں کر رہے
ہیں، اور ہمارے آلاتِ حواس اس سے کسی انداز پر بھی متاثر نہیں ہو رہے ہیں، تو اسکا
وجود ہی اس مادی دنیا میں کیونکر ہمارے علم میں آسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ کسی طرح
ہی نہیں، ایسی صورت میں ہمارے لئے اسکا وجود اس کے عدم سے کسی طرح
ممتاز نہیں ہو سکتا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی مادی شئے کا وجود، اور اسکی
محسوسیت مترادف الفاظ ہیں، اس بنا پر کہہ سکتے ہیں، کہ مادہ، جہاں تک ہمارے
علم کا تعلق ہے احساسات (یا امکانی احساسات) کے مجموعہ کا نام ہے، اور جہاں تک
خود اس کی ماہیت کا تعلق ہے، وہ ایک مجہول الماہیت وجود ہے جو ہم میں احساسات
کی پراگندگی کا باعث یا کم از کم، انکا موقع و محل ہوتا ہے،

اس کے بعد جب ہم جوہر روحانی یعنی نفس یا روح کی تحلیل کرتے ہیں تو بھی
ایسے ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں مل کہتا ہے:۔
"جس طرح مادہ کے متعلق ہمارا تصور پراگندگی احساسات کی ایک نامعلوم علت کا
تصور ہے، اسی طرح کا تصور بھی ان احساسات کی قبول کرنے والی ایک نامعلوم
ہستی کا تصور ہے .... جس طرح مادہ وہ مجہول الماہیت ہستی ہے، جو احساسات

کو برانگیختہ کرتی ہے، اسی طرح روح وہ مجہول الماہیت ہستی ہے جو ان احساسات کا محلِ وقوع ہے، .... ہمیں اپنے نفس کے بارے میں جس شئے کی اطلاع ہے، وہ صرف، گویا حالتِ شعور کی ایک ڈوریا لڑی ہے، یعنی مرکب و مخلوط احساسات، جذبات، تصورات اور ارادوں کا ایک تسلسل ہے، اور بس یہ شبہہ بالکل صحیح ہے، کہ ہم اپنے میں ایک ایسی شئے کا وجود پاتے ہیں جسے اپنی "ذات" یا اپنی "روح"، سے موسوم کرتے ہیں، ہمارے متفرق احساسات و خیالات سے علیحدہ و ممتاز ایک شئے ہے، اور جس کے متعلق ہمارا خیال ہوتا ہے کہ وہ خود کوئی تصور نہیں، بلکہ تصورات کی حامل ہے .... لیکن وہ شئے جسے خواہ ہم اپنی ذات ہی سے کیوں نہ تعبیر کریں، فی نفسہٖ کیا ہے، اس کے جاننے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں، بجز اس کے کہ ہم یہ سمجھنے پر قناعت کریں کہ وہ ہماری کیفیاتِ شعور کے تسلسل کا نام ہے"

تصوراتِ بالا کی تحلیل سے معلوم ہوا کہ جہاں تک انسانی علم کا تعلق ہے تمام جواہر کی، خواہ وہ مادی ہوں یا روحانی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ احساسات و کیفیاتِ شعوری کا مجموعہ ہیں، مادہ ان کا محرک ہوتا ہے، اور روح اُن کی حامل ہوتی ہے،

جب یہ حشر جوہر کا ہوا جسکو فلاسفہ قائم بالذات تسلیم کرتے آئے ہیں، تو اعراض کا مستقل و ذاتی وجود کوئی بھی تسلیم نہیں کرتا، وہ تو بدرجۂ اولیٰ محض اضافی،

اور اپنے وجود کے لئے ایک صاحب شعور کے احساسات پر مشروط اور اس کے تابع ثابت ہوں گے نتیجہ یہ نکلا کہ کل موجودات عالم جو ہمارے تجربہ میں آتے ہیں خواہ جوہر ہوں یا عرض تمامتر ہماری کیفیات شعوری پر مشتمل، اور انھیں سے ماخوذ و مرکب ہیں، اور ہمیں جو شے دریافت ہو سکتی ہے، وہ صرف اپنے ہی شعور کے تغیرات ہیں، نہ کہ موجودات عالم کی اصلی کنہ و ماہیت، پس ایک ماہر سائنس کا فرض اولین یہ ہے کہ اپنی توجہ محض مظاہر فطرت کے علل و نتائج کی دریافت تک محدود رکھے اور فلاسفہ کی طرح ماہیت و کنہ کے انکشاف کے درپے نہ ہو،

منطق ارسطو میں ایک معرکۃ الآرا بحث **مقولات عشر** کی تھی، ارسطو نے کہا تھا کہ ہم جسقدر بھی الفاظ بول سکتے ہیں وہ مفہومات ذیل ہی میں سے کسی نہ کسی پر دلالت کریں گے،

۱ - جوہر (ذات) مثلاً، انسان، زید،
۲ - کم (مقدار) مثلاً، ساڑھے پانچ فٹ لانبا،
۳ - کیف (صفت) مثلاً، عالم، حسین،
۴ - اضافت (تعلق و نسبت) مثلاً، اس سے بڑا ہے، اس کا نصف ہے، اسکا دو گنا ہے
۵ - این (مکان) مثلاً، اسٹیشن پر، اسکول میں،
۶ - متیٰ (زمانہ) مثلاً، آج، اسوقت، پہلی اکتوبر،

۷ - وضع (ہیئت) مثلاً، کرسی پر بیٹھا ہے،

۸ - ملک مثلاً، مسلح ہے، لباس سے آراستہ ہے،

۹ - فعل مثلاً، پڑھتا ہے،

۱۰ - انفعال مثلاً، پڑھایا جاتا ہے،

ارسطو کی تعلیم دو ہزار سال سے زائد تک دنیا میں جاری رہی، اس ساری مدت میں غالباً بہ استثنائے کینٹ کسی نے اس کی تنقید و تحقیق نہ کی، لیکن مل کہتا ہے کہ ارسطو کی اس اسکیم میں متعدد خامیاں ہیں، جن میں سے دو خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں،

(۱) اولاً یہ کہ اسکی بنائے تقسیم کسی صحیح معیار و اصول پر نہیں، بلکہ سطحی و عامیانہ طور پر موجودات کے چند اصناف قرار دے لئے ہیں جسکی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص جنس حیوان کو ان انواع میں تقسیم کرنے لگے، انسان، چوپایے، گھوڑے، اور گدھے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے متعدد عنوانات کے تحت میں داخل ہو جائے گی جو ایک سخت منطقی نقص ہے، چنانچہ اسی تقسیم میں جو چیزیں کم اور کیف کے اندر داخل ہیں وہ اضافت کے زیر عنوان بھی آسکتی ہیں، اسی طرح ملک کا عنوان سرے سے فضول ہے یا پھر وضع اور ایت میں بھی کوئی معنوی اختلاف نہیں،

(۲) ثانیاً یہ تقسیم اس حیثیت سے بھی ناقص ہے کہ بعض اصناف موجودات اس میں

سرے سے چھوٹ گئے ہیں، مثلاً تمام کیفیات شعوری حظ والم، غم و مسرت، مروت و رحم خوف، غضب، تصور، تخیل وغیرہ کہ یہ چیزیں ارسطو کے عنوانات میں سے کسی کے تحت میں نہیں آتیں،

اس کے بعد مل نے خود اپنی اسکیم پیش کی ہے جو حسب ذیل ہے،

(۱) کیفیات شعوری

(۲) جوھر

(۳) عرض (اسکی تین صورتیں ہیں،)

(ا) کیف

(ب) کم

(ج) اضافت

مل کی یہ تقسیم موجودات بجائے خود مکمل و جامع ہے، پہلے اس نے صحیح اصول پر تمام موجوداتِ عالم کو دو حصوں میں تقسیم کیا، ایک وہ جنکا وجود خارجی ہے، دوسرے وہ جنکا وجود محض ذہنی ہے، آخر الذکر کو اس نے کیفیات شعوری سے تعبیر کیا، اور اول الذکر کے پھر دو حصے کر دئے، اولاً وہ چیزیں جو قائم بالذات ہیں، یعنی جواہر، ثانیاً وہ جو اپنے وجود کیلئے اول الذکر کے محتاج ہیں یعنی اعراض، اب اعراض کی تین قسمیں ہیں جن سے باہر کسی عرض کا ہونا ممکن نہیں، یا تو وہ عرض کسی جوہر کی صفت ہوگی اسکو مل نے کیف سے

موسوم کیا، جوارسطو کے متعدد عنوانات مثلاً کیف، فعل، انفعال، ملک، وضع پر حاوی ہے، یا اسکی تعداد و مقدار بیان کرے گی جس کے لئے اس نے عنوان کم قائم کیا ہے، اور یا پھر اس کے ذریعہ سے دو چیزوں کے باہمی تعلق و نسبت کا اظہار ہوگا مثلاً لفظ والد کہ یہ ہمیشہ اپنے لفظ مقابل اولاد پر دلالت کرے گا یا لفظ حاکم، کہ اس میں ہمیشہ اس کا مقابل مفہوم، محکوم مخفی رہے گا، وقس علیٰ ہذا، غرض اس طرح کائنات کی کسی ہستی کو بھی لے لو، وہ مل کے ان عنوانات خمسہ میں سے کسی نہ کسی کے ماتحت جگہ پائے گی،

لیکن اسی کے ساتھ مل نے ارسطو کے مقولات پر جو نکتہ چینی کی ہے، وہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں، مثلاً وہ کہتا ہے کہ مقولۂ وضع و مقولۂ این معناً ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ کسی طرح صحیح نہیں، مقولۂ این کسی شے کے صرف محل و مقام کا پتہ دیتا ہے، زید جہاز پر ہے، عمر و مکان کے اندر ہے، وہ لکھنؤ میں رہتا ہے، یہ سب مقولۂ این کی مثالیں ہیں، مگر اس امر کا مطلق پتہ نہیں چلتا کہ وہ شے کس وضع اور کس ہیئت میں ہے، زید اگر جہاز پر ہے تو بیٹھا ہے یا کھڑا، ؟ عمرو مکان کے اندر ہے تو چارپائی پر لیٹا ہے یا کرسی پر بیٹھا؟ اس طرح کے سوالات کا مقولۂ این سے مطلقاً جواب نہیں ملتا، ان کے حل کرنے کیلئے ارسطو کے نظام تقسیم میں ضروری تھا کہ ایک علیحدہ مقولہ وضع کیا جائے اور اسی کا نام مقولۂ وضع ہے، اس سے قطع نظر کر کے مل کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ارسطو کی فہرست میں بعض اصناف

موجودات سر سے سے چھوٹ گئے ہیں لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں کیفیات شعوری ارسطو کے اصول کے مطابق، اس کے مقولۂ جوہر کے تحت میں بلا دقت آسکتے ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ مل کا نقطۂ خیال ارسطو سے بالکل مختلف ہے، اور دونوں کی تقسیمات اپنے اپنے نقطۂ خیال کے مطابق، اور بجائے خود بالکل صحیح ہیں مل نے کائنات کو مختلف طبقات و اصناف میں تقسیم کرنا چاہا اور اس میں کامیاب رہا، ارسطو کا مقصد یہ نہ تھا، ارسطو کے پیش نظر یہ مسئلہ تھا کہ جملوں میں جتنے اور جس قسم کے مبتدا ہوتے ہیں، ان کی خبر کن کن عنوانات سے نکل سکتی ہے؟ اس کا جواب اس نے دیا کہ دس طریقوں پر، یعنی یا تو وہ خبر کوئی اسم ہوگی جس کیلئے اس نے مقولۂ جوہر رکھا، یا وہ خبر کوئی صفت ہوگی جس کیلئے اس نے مقولۂ کیف، کم، و اضافت، قائم کئے، یا وہ خبر کسی فعل کی شکل میں ہوگی، جس کے واسطے اس نے مقولات وضع ملک، فعل، انفعال رکھے، اور یا پھر قواعد زبان کے لحاظ سے ہم اس خبر کو متعلق فعل کہیں گے جس کیلئے اس نے مقولات متی و این قرار دئے، یہ تقسیم جدول ذیل کی مدد سے بآسانی سمجھ میں آسکے گی،

اصطلاحات نحوی		اصطلاحات منطقی ارسطو
اسم	———	مقولۂ جوہر
صفت	———	مقولات کیف و کم و اضافت،
فعل	———	مقولات وضع، ملک، فعل و انفعال،
متعلق فعل	———	مقولات متی و این،

اب اس حیثیت سے ارسطو کے نظام مقولات پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صرف ونحو کے اصطلاحات جامع و کمل ہین، تو ارسطو کے مقولات بھی ہین اور اسی قدر ہین، جتنے کہ ایک دوسرے کے نقطۂ خیال سے مل کے،

یہان تک مل نے موجودات کی جو تقسیم کی، اور منطقی نقطۂ خیال سے ان پر جس طرز سے نظر کی، اس کا ذکر تھا، اس کے بعد قابل ذکر مسائل مل کی وہ تنقید ہے جو اس نے منطق مروج کے قائم کردہ معیار استدلال یعنی قیاس پر کی، قیاس منطق قدیم کی اصطلاح میں، وہ عمل فکری ہے جس کے ذریعہ سے ہم دو قضایا کی وساطت سے ایک تیسرے قضیے پر پہنچتے ہین، جو ان کے مساوی یا ان سے کم وسیع ہوتا ہے، قیاس نام ہے ایک قضیے کے استنباط کا دو قضیون کی وساطت سے جو اسی قدر عام و وسیع یا اس سے زیادہ عام و وسیع تر ہوتے ہین،

"کل انسان فانی ہین"

"زید انسان ہے"

"لہذا زید فانی ہے"

یہ ایک نمونہ ہے قیاس کا، اور قدیم منطق کا دعویٰ ہے کہ اصولاً ہر استدلال کو اسی قالب مین ڈھلنا چاہیئے،

اس مثال مین ناظرین نے دیکھا ہوگا، کہ پہلے ہم نے تمام انسانون کے متعلق

ایک عام دعویٰ کیا اس کے بعد ہم نے اسی پر ایک دوسرے دعوے کا اضافہ کیا جو ایک فرد خاص کے متعلق تھا، اور پھر ہم نے اُس خصوصیت کو جو مقدمۂ اول میں تمام افراد انسانی کے متعلق بیان کی گئی تھی، ایک فرد خاص کے ساتھ منسوب کر دیا، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتیجہ میں ہم نے کوئی نئی بات پیدا نہیں کی، بلکہ صرف عام سے خاص کو پہنچ گئے، اور مقدمۂ اول میں جو شے مخفی و مقدر تھی، اُسے نتیجے میں واضح و آشکارا کر دیا کیونکہ جب ہم نے یہ کہا کہ "کل انسان فانی ہیں"، تو اس کے اندر زید بھی لازمی طور پر آ گیا کہ وہ بھی ایک انسان ہے، گو یہاں ہم نے صراحۃً نام نہ لیا ہو، پس نتیجہ قیاس میں ہم اس سے کچھ زیادہ نہیں کرتے کہ زید کے نام کی تصریح کے ساتھ اسکے فانی ہونے کا اعادہ کر دیتے ہیں، ورنہ بلا تصریح اسم اس کے فانی ہونے کو تو ہم مقدمۂ اولیٰ میں تسلیم ہی کر چکے ہیں،

تو کیا استدلال کا عام و مروّج طریقہ مہمل ہے، ؟ کیا منطق قیاسی محض تحصیل حاصل کے مترادف ہے، ؟ کیا قیاس سے ہمارے علم میں کچھ بھی اضافہ نہیں ہوتا، ؟ سرسری نظر میں بیشک ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، لیکن مل کی تسکین اس سے نہیں ہوتی، وہ اس سوال کا ایک بالکل مختلف جواب دیتا ہے،

اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ امر ملحوظ رکھنا چاہئے کہ زید جس کی بابت ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں، کہ وہ فانی ہے، ہنوز زندہ ہے اور اس لئے مشاہدے کی بنا پر کوئی شخص اس کے فانی ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا لیکن اسی کے ساتھ ہم استدلال قیاسی

کی مدد سے اس نتیجہ پر یقینی طور سے پہنچ جاتے ہین، کہ وہ ایک روز فنا ہوگا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ قیاس کی مدد سے ہم جدید نتائج تک پہونچتے ہین، اور معترضین کا یہ خیال واقعیت پر مبنی نہین، کہ قیاس کے نتیجے مین صرف مقدمۂ اولیٰ کی تکرار، تصریح اہم کے ساتھ ہوتی ہے، غرض قیاس کی وساطت سے ہم جدید نتائج تک تو بہرحال پہنچتے ہین، البتہ محلّ نظر جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ آیا اس نئے نتیجے کا اصل مواد صرف مقدمۂ اول سے حاصل ہوتا ہے، یا کہین اور سے؟

عام منطقیین شق اوّل کو اختیار کرتے ہین، لیکن اس مسئلہ پر (جیسا ابھی گذر چکا) ایک مہلک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس صورت مین ہم نے ایک مخفی و مقدر شئے کو محض آشکار کر دیا، اسمین انتاج و استنباط کیا ہوا؟ بلکہ بعض معترضین تو ترقی کر کے یہان تک کہ جاتے ہین، کہ یہ طریقۂ استدلال، فضول و بیکار ہی نہین، بلکہ قطعاً مغالطہ آمیز ہے کیونکہ جب ہم نے دعویٰ یہ کیا کہ "زید فانی ہے"، اور اس پر دلیل یہ پیش کی کہ "کل انسان فانی ہین"، تو جو شئے ہمین ثابت کرنا تھی، اُسی کو ہم نے بطور ثبوت، پیش کر دیا، اور اس طرح ہم اس مشہور مغالطے کے مرتکب ہوئے جس کا نام مصادرۃ علی المطلوب یا (PETITIO PRINCIPII) ہے یعنی دعوی ہی کو بطور دلیل و ثبوت پیش کر دیا، اس لئے مل نے شق ثانی قبول کی، وہ کہتا ہے کہ اس جدید نتیجے کے مواد کا اصل ماخذ مقدمۂ اول نہین، بلکہ ہمارا یہ یقین ہے کہ زید کے اسلاف، ہمارے اسلاف، نیز وہ تمام اشخاص، جو ان کے معاصر تھے،

گذشتہ زمانہ مین وفات پاچکے ہین، اس واسطے زید بھی جو اپنی خصوصیات اساسی کے لحاظ سے بالکل ان کے متشابہ و مماثل ہے، وفات پائے گا، پس ہمارے نتیجہ کی اصل شہادت، مقدمۂ اول (کبریٰ) نہین بلکہ تجربہ و تاریخ ہے جس کے حاصل کو ہم نے بغرض ایجاز و اختصار ایک کلیے کی صورت (کبریٰ) مین بیان کردیا، عمرو، بکر، وغیرہ متعدد افراد کو ہم نے خود مرتے دیکھا، اور بے شمار افراد کی موت کا ہمین نہایت معتبر ذرایع سے علم ہوا، پس ہم نے اپنی ان معلومات، اپنے اس یقین کو اس کلیے کی صورت مین جمع کردیا، اور اب آئندہ جو کچھ نتایج مستنبط ہون گے، انکا اصل ماخذ ہمارا یہ یقین ہوگا، جو جزئیات (یعنی متعدد مثالون سے علیحدہ علیحدہ) حاصل ہوا ہے نہ کہ قضیۂ کلیہ، جو صرف ایک یادداشت یا خلاصہ کا کام دیتا ہے، اس بنا پر درحقیقت تمام استنباطات کی بنیاد، مطالعۂ جزئیات ہے، اور ہر جدید نتیجہ مین ہم بعض جزئیات ہی سے بعض دوسرے جزئیات تک پہنچتے ہین،

خود مل کے الفاظ قابل مطالعہ ہین،

"جتنے قضایائے کلیہ ہوتے ہین انکی حیثیت صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ رجسٹر ہوتے ہین، جنہین ہم نے اپنے جزئی تجربات کا خلاصہ درج کرلیا ہے، اور جن سے ہمین آئندہ اخذ نتایج مین سہولت ہوگی، پس ہر قیاس کے مقدمۂ اول کی یہی حیثیت ہوتی ہے اور جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، وہ اس سے نہین، بلکہ اس کے مطابق سے نکالا جاتا ہے، منطقی حیثیت سے اس کا اصل ماخذ صرف وہ جزئی واقعات ہوتے ہین جنکے استقرا سے قضیہ

کلیہ قائم کیا جاتا ہے، یہ متفرق نظائر یہ جزئیات ممکن ہے کہ ذہن سے محو ہو جائیں،
لیکن اسکا ملخص، جو درج رجسٹر ہوتا ہے، باقی رہ جاتا ہے، جس سے انکی تفصیلات
کا تو پتہ نہیں لگتا، مگر آئین ان کے وہ عام خصوصیات تمامتر محفوظ رہتے ہیں
جنکی بنا پر ہم ان کے مماثل واقعات کے متعلق صحیح طور پر استنباط نتائج کر سکتے ہیں۔
اب ہم قیاس کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالتے ہیں، وہ گو براہ راست اسی خلاصہ مندرجہ رجسٹر
سے ماخوذ ہوتا ہے، لیکن درحقیقت وہ نتیجہ نکلتا ہے ان محو شدہ فراموش شدہ جزئیات
سے جن کا خلاصہ اسوقت ایک کلیہ کی صورت میں ہمارے پیش نظر ہے، اس بنا پر انتاج
صحیح کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کلیہ کی تعبیر و تفہیم میں کوئی غلطی نہ ہو، چنانچہ
منطقیین نے صحت قیاس کیلئے جو قیود و شرائط مقرر کئے ہیں، ان سب کا
یہی مقصود ہے،،

اس سے واضح ہو گیا ہو گا کہ قیاس کی یہ تعریف، کہ وہ کلیات معلوم سے جزئیات
مجہول تک پہنچنے کا نام ہے، صحیح نہیں، بلکہ صحیح طور پر یوں کہنا چاہیئے کہ استنباط نتائج
میں ہم جزئیات معلوم سے جزئیات مجہول تک پہنچتے ہیں، چنانچہ عملی زندگی میں قیاس
کی اسی تعریف کی تصدیق ہر ہر قدم پر ہوتی ہے، فرض کرو کہ ایک ڈاکٹر کسی قریب
الموت مریض کو دیکھنے جاتا ہے، اُسے اپنی تعلیم اور گذشتہ تجربات کی بنا پر معلوم ہے کہ
جب بعض خاص علامات کسی مریض میں پائے جاتے ہیں تو اس کی موت قریب
الوقوع ہوتی ہے، اب ممکن ہے کہ ڈاکٹر اپنے مافی الضمیر کو ان الفاظ میں ادا کرے کہ

"وہ کل مریض جو فلان فلان علامات رکھتے ہین، قریب مرگ ہوتے ہین" لیکن یہ صرف زبان کا طرز ادا ہے، ورنہ اُسے واقفیت کی روسے جس شے کا علم ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ اسوقت تک اس کے علم مین جتنے مریض اُن خاص علامات کے ساتھ آئے ہین، انھون نے جلد وفات پائی ہے، اور اس سے وہ یہ قیاس قائم کرتا ہے کہ چونکہ یہ مریض چند خاص حیثیات سے، ان گذشتہ مریضون کے بالکل مشابہ اور مماثل ہے اسیلئے یہ بھی قریب مرگ ہے، یہ حقیقت بالکل واضح اور مسلم ہے کہ اسے اپنے موجودہ زیر علاج مریض، یا آئندہ مریضون کی بابت کوئی تجربہ نہین، بلکہ وہ جو کچھ علم رکھتا ہے صرف گذشتہ مریضونکا رکھتا ہے، البتہ محض زبان مین سہولت اور تقریر مین اختصار کی غرض سے وہ گذشتہ اور آئندہ مریضون کے درمیان کسی فرق کا اظہار نہین کرتا، اور لفظ "کل" یا "تمام" کا استعمال کرتا ہے حالانکہ اس کا مدعا ہمیشہ یہ رہتا ہے کہ وہ اپنے تجربات سابقہ کے اعتماد پر، ماضی و مستقبل کے درمیان مماثلت فرض کرکے آئندہ کے بابت احکام لگا رہا ہے:-

اسی طرز استنباط کا نام استقراء ہے، مل کے الفاظ مین استقراء "وہ عمل فکری ہے جسکی وساطت سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہین، کہ جو کچھ ایک یا چند حالات مین صحیح ثابت ہوا ہے، وہ ان تمام حالات مین جو بعض حیثیات سے ان گذشتہ حالات کے مماثل ہین صحیح ثابت ہوگا"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ استقرائی نتائج کا اصل الاصول ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ جن علل کے جو معلول گذشتہ زمانہ مین پیدا ہو چکے ہین، اُن سے ہمیشہ وہی پیدا ہوتے رہینگے، گویا ماضی و مستقبل دونون ایک ہی قانون کے پابند ہین، یا دوسرے الفاظ مین یون کہنا چاہیئے، کہ نوامیس فطرت مین کوئی تغیر نہین ہوتا، بلکہ جو قوانین قدرت آج دس لاکھ برس پیشتر عمل کرتے تھے، آج بھی بعینہٖ اُسی طرح عامل ہو رہے ہین، دراصل یہی وہ کلیہ ہے جس پر آکر ہمارے تمام استقراآت، تمام استنباطات، اور تمام استدلالات کا سر انتہی ہوتا ہے[1] اور یہی وہ اصول اوّلین ہے جس پر ہم محض منطقی اشکال مین نہین، بلکہ اپنی زندگی کے ہر جزئی سے جزئی واقعہ مین، عمل کرتے ہین، ایک عامی سا عامی شخص بھی آگ کے نزدیک جاتے ڈرتا ہے اور پورا یقین رکھتا ہے کہ وہ جلائے گی، یہ خیال نہین کرتا، کہ گو اب تک وہ جلاتی آئی ہے، مگر شاید آئندہ نہ جلائے ایک جاہل سے جاہل شخص بھی دریا مین کودنے کا نتیجہ، پورے یقین کے ساتھ ہلاکت جانتا ہے، اسے یہ خیال نہین گذرتا کہ اگرچہ آج تک پانی برابر غرق کرتا رہا ہے مگر اب شاید اس کی خاصیت تبدیل ہو گئی ہو، غرض ہماری زندگی کا سارا کاروبار، بلا کسی قید و استثنار کے اسی اصول یعنی نظام فطرت کی یکرنگی اور نوامیس فطرت کی یکسانیت پر چل رہا ہے،

---

[1] اور یہی وہ مقام ہے جہان ہل جیسے متشکک و ملحد کو بھی ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا کا اقرار کرنا پڑتا ہے،

لیکن اس مبحث مین ایک غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے اس اعتماد یکرنگی فطرت مین اختلاف مدارج کیون ہے؟ بالفاظ دیگر اسکی کیا وجہ ہے، کہ کسی موقع پر توہم قوانین قدرت کی ہمہ گیری کو قطعاً ناقابل تغیر اور اٹل سمجھتے ہین، مگر کسی موقع پر ہم ان مین مستثنیات کا وجود بھی تسلیم کرتے ہین؟ فرض کرو، ایک سیاح دور دراز ممالک کی سیاحت سے واپس آکے ہم سے کسی خاص جزیرہ کی بابت یہ بیان کرتا ہے کہ وہان طوطے سفید رنگ کے ہوتے ہین، ہم اس روایت کو بغیر پس وپیش کے یقین کر لیتے ہین، حالانکہ آج تک ہمارے تجربہ مین کوئی سفید طوطا نہین آیا تھا، اور ہم ابتک یہی سمجھتے تھے کہ طوطون کا رنگ ہمیشہ سبز ہوتا ہے، لیکن اگر وہی سیاح یہ روایت بیان کرتا ہے کہ فلان جزیرہ کے باشندون کے سر اُن کے شانہ سے بلند نہین، بلکہ شانہ سے نیچے ہوتے ہین، تو ہم اس روایت کے تسلیم کرنے سے قطعاً انکار کر دیتے ہین، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس اختلاف کی کیا وجہ ہے؟ ہمارے موجودہ تجربات سے جس طرح ایک بیان دور ہے، اسی طرح دوسرا بھی ہے، پھر اس کا کیا باعث ہے کہ پہلی روایت کو تو ہم قبول کر لیتے ہین، اور دوسری سے انکار کرتے ہین، ؟ کیا ہمارا یہ طرز عمل، ہمارے دعوے مذکورہ بالا کے منافی نہین؟

مل اس کے جواب مین کہتا ہے کہ نہین یہ طرز عمل یکرنگی فطرت سے متناقض نہین، بلکہ عین اس کے مطابق ہے، یہ صحیح ہے، کہ اب تک طوطون کا رنگ ہمیشہ سبز مشاہدہ کیا گیا ہے، لیکن خود ہمارا وسیع تر تجربہ ہی ہمین بتاتا ہے کہ لون

حیوانات ایک تغیر پذیر شے ہے، مختلف انواع حیوانات کے مختلف الوان ہوتے ہین،
بلکہ ایک ہی نوع کے مختلف افراد کے مختلف رنگ ہوتے ہین، ایک ہی کُتے کے
چند بچے ہوتے ہین، کوئی سیاہ ہوتا ہے، کوئی سفید، اور کوئی ابلق یہی حال، چرند و
پرند، تمام حیوانات کا ہے، اس لئے جب ہم نے یہ روایت سُنی، کہ ایک نوع حیوان
کا رنگ اس سے مختلف پایا گیا، جواب تک ہمارے مشاہدہ مین آتا رہا تھا تو اس سے
ہمارے اصولی کلیہ کی مطلق تردید نہین ہوئی، بلکہ یہ خبر تو ہمارے اس تجربے کے
عین مطابق ہے، کہ ایک ہی نوع کے بعض حیوانات اپنے ہم نوع بعض دوسرے
حیوانات سے (خصوصًا جبکہ ان کے درمیان اختلاف وطنیت بھی ہو) مختلف اللون
ہوتے ہین بخلاف اس کے دوسری روایت ہمارے تجربات متحدہ کی معارض
ہے، نہ صرف نوع انسان مین، بلکہ ساری جنس حیوان مین ہم نے ہمیشہ یہ پایا ہے کہ
سر شانہ سے اوپر ہوتا ہے، اور اس کے مخالف ایک مثال بھی اب تک ہمارے
تجربے مین نہین آئی پس اس روایت کی صحت سے انکار کرنے پر، ہم اس لئے
حق بجانب ہین، کہ یہ ہمارے مذکورۂ بالا اصولی کلیہ، یعنی یکرنگی نظام فطرت کے
متناقض ہے، اور بالآخر ہمارا وہی دعوی صحیح ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے تمام نتائج
اور ہمارے تمام مسلمات ومعتقدات کی اصل بنیاد اس کلیہ پر ہے کہ نظام فطرت
ناقابل تغیر ہے، اور قوانین قدرت مین تغیر وتبدیل کو دخل نہین، مل اور مل کے پیرون
کو اس جواب پر بڑا ناز ہے، حالانکہ اس پر بھی یہی جرح ہو سکتی ہے کہ اختلاف لون

ہی کی طرح حیوانات کی جسمانی ساختوں میں بھی فرق و اختلافات تو ہمارے تجربہ سے باہر نہیں!

مل کی کتاب کا شاید سب سے زیادہ مجتہدانہ حصہ وہ ہے، جسمیں اس نے قانون تعلیل یا سببیت سے بحث کی ہے، فلاسفہ و الٰہیین نے علت کی عجیب و غریب تعریفات کی ہیں، اور اسکی جو اقسام قرار دی ہیں، وہ اُن سے عجیب تر ہیں، مل کو ان کا ایک حرف تسلیم نہیں، وہ علت کا صرف وہ وجود تسلیم کرتا ہے، جو تجربہ سے ماخوذ ہو، اور اس لئے جو علل اس کو مسلم ہیں، انکا دائرہ صرف مادیت تک محدود ہے، علت کی جو تعریف عموماً قرار دی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ، وہ واقعہ متقدم ہے جو کسی واقعۂ موخر سے فوراً پیشتر ہمیشہ صدور میں آتا ہو، لیکن مل نے عام شاہراہ سے ہٹ کر اسکی تعریف الفاظ ذیل میں کی؛ :-

"علت ان تمام شرائط، ایجابی و سلبی کے مجموعہ کا نام ہے، جن کے اجتماع پر کوئی دوسرا واقعہ ہمیشہ صدور میں آتا ہے"

لیکن اس پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ہر معلول کے وقوع سے پیشتر بیشمار واقعات مجتمع ہوتے ہیں، جن میں سے بکثرت ایسے ہوتے ہیں جنھیں اس معلول کے وقوع سے مطلق سروکار نہیں ہوتا، حالانکہ علت کا اطلاق صرف انھیں واقعات پر ہو سکتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے اس معلول کے وقوع میں معین ہوئے ہوں،

پس بے تعلقات واقعات کو اصل سببات سے علیحدہ و ممتاز کرنے کی کیا صورت ہے؟ فرض کیا کہ ایک شخص ہفتہ کے روز کوٹھے سے گرا، اور مر گیا، اسکی موت ایک معلول ہے، اب اس معلول کے پیشیر و واقعات کا احصار کیا جائے گا، تو اس مین یہ واقعہ بھی شامل کرنا پڑے گا، کہ ہفتہ کا دن تھا، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اس شخص کی موت کے وقوع مین ہفتہ کے روز ہونے کو مطلق دخل نہین، پس اس کا کیا طریقہ ہے، کہ ایسے غیر متعلق اور محض اتفاقی متقدم واقعات کو حقیقی علل سے ممتاز رکھا جائے؟ اس کے جواب مین مل شناخت علل کے چند قواعد پیش کرتا ہے، کہتا ہے، کہ جب کسی واقعہ کی علت کی تحقیق کرنا ہو تو قوانین ذیل کی مدد سے اس کا بہ آسانی انکشاف ہو جائے گا، ذیل مین وہ قوانین تقریباً مل ہی کے الفاظ مین مثالون کے اضافہ کے ساتھ درج کیے جاتے ہین،

(۱) طریق طرد[1]

جب واقعہ زیر تحقیقات کی دو یا زائد مثالون مین ایک ہی شے مشترک ہوتی ہے تو وہی

[1] جب ابتدائے ۱۹۱۴ء مین یہ مضمون رسالہ الناظر مین شائع ہوا ہے، اس وقت مل کے قوانین استقرار کے لئے قانون اشتراک و قانون افتراق، وغیرہ کے الفاظ اپنے دل سے گڑھ کر لکھے گئے تھے، بعد کو علم ہوا، کہ مسلمان مصنفین، خصوصاً اصول فقہ پر لکھنے والے، ان تمام چیزون کے لئے صدیون پیشتر سے اصطلاحین وضع کر چکے ہین، چنانچہ اب انھین قدیم اصطلاحون کو لے کر مضمون ہذا مین مناسب ترمیم کر دی گئی ہے،

مشترک شے اس واقعہ کی علّت (یا معلول) ہوگی "،

فرض کیا ہمیں تحقیق اس مسئلہ کی منظور ہے کہ منجمد چیزیں سیّال اور سیال چیزیں ہوائی کیونکر بن جاتی ہیں، ؟ جب ہم بہت سی چیزوں پر اس کا تجربہ کر لیتے ہیں، تو بالآخر معلوم ہوتا ہے، کہ گو اجسام زیر تجربہ باہم بالکل مختلف اقسام کے تھے، اوقات تجربہ بھی مختلف تھے، لیکن جو واحد شے تمام تجربات میں مشترک تھی، وہ اُن اجسام کو حرارت پہنچانا تھی، اس سے نتیجہ یہ نکلا، کہ واقعۂ زیر تحقیق کی اصل علت حرارت ہے،

(۲) طریق عکس،

"جب دو مثالیں ہوں جن میں سے ایک میں ایک واقعہ موجود ہو اور دوسری میں نہ ہو، اور ان دونوں مثالوں میں تمام حالات مشترک ہوں بجز ایک خاص شے کے، جو پہلی مثال میں موجود ہے، مگر دوسری میں غائب، تو وہی ایک شے اس واقعہ کی علت ہوگی "

اس کی توضیح کے لئے ہم پھر تمثیل بالا کی طرف رجوع کرتے ہیں، ہمارے پیش نظر مختلف و متعدد اجسام تھے، ہم نے اُن دیگر حیثیات سے بالکل انھیں کے حال پر رہنے دیا، البتہ ان میں سے بعض کو حرارت پہونچائی، تو جن جن کو حرارت پہنچائی تھی، وہ منجمد سے سیّال، اور سیال سے ہوائی بن گئے، اور باقی اپنی حالت پر بدستور رہے، اس سے معلوم ہوا کہ واقعہ زیر تفتیش کا اصلی سبب حرارت ہے،

(۳) طریق اختلاف الوصف بالوصف،

"جب دو واقعات اسطرح کے پیش نظر ہون، کہ جس حیثیت سے اور جتنا ایک واقعہ مین تغیر ہوتا ہے، اسی حیثیت سے اور اتنا ہی دوسرے مین بھی ہوتا ہو تو وہ اسکا سبب یا جزو سبب ہوگا"،

روزانہ زندگی مین اس قانون کی نظیرین کثرت سے ملا کرتی ہین، یہ مشاہدہ ہے کہ اجسام سے حرارت مطلقاً سلب نہین کیجا سکتی، البتہ مشاہدہ مین یہ روزمرہ آتا رہتا ہے، کہ جس جسم سے جتنی زیادہ حرارت سلب کیجاتی ہے اسی نسبت سے اسمین انجماد بڑھتا جاتا ہے، اور جس جسم مین جتنی زیادہ مقدار مین حرارت پہنچائی جاتی ہے، اسی نسبت سے اسمین انتشار زیادہ ہوتا جاتا ہے، پس یہ ثابت ہوا، کہ مدارج حرارت کے اضعاف و تقلیل اور انجماد اجسام کی کمی و بیشی کے درمیان علت و معلول کا رشتہ ہے، یہ قانون بہ قول پروفیسر بین کے روزانہ زندگی مین سب سے زیادہ کارآمد ہے، ہم ایک مضر غذا خفیف مقدار مین روز استعمال کرتے رہتے ہین، اُس سے ہماری صحت کو آہستہ آہستہ نقصان پہونچتا جاتا ہے، لیکن اس کے سبب کی طرف ذہن منتقل نہین ہوتا، اتفاقاً ایک روز ہم وہ غذا زیادہ مقدار مین کھا لیتے ہین، اور اسی روز اسکی مضرت نمایان طور پر محسوس ہونے لگتی ہے، اس سے ہمین اپنی خرابی صحت (معلول) کی علت کا پتہ چل جاتا ہے،

(۴) طریق طرح،

"جب کسی ایسے واقعہ کی علت دریافت کرنا مقصود ہو، جس کے پیشیر و متعدد واقعات ہیں، تو اس واقعہ کے اتنے جزو کو نظر انداز کر دو جسکے متعلق گذشتہ استقرات سے معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ فلان فلان متقدم واقعات کا معلول ہے، اب اگر کچھ جز و باقی رہ جائے، تو سمجھ لو، کہ اس کی علت ان پیشیر و واقعات کا بقیہ حصّہ ہے"

فلاسفہ کا ایک گروہ اس کا قائل ہوا ہے، کہ فطرت انسانی مین ایک خاص قوت، عقل و تمیز سے ماوراء حس اخلاقی، ضمیر، یا کانشنس کے نام سے موجود ہے جس کا کام نیکی و بدی مین امتیاز کرنا ہے، لیکن جب اخلاقی فیصلون کی تحلیل کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ سارا کام نفس انسانی کے معمولی قوی احساس تمیز، عقل، ادراک و ارادہ، کر لیتے ہین، پھر اب کیا شئے باقی رہ جاتی ہے جو ایک مستقل ضمیر کی معلول ہے؟ ظاہر ہے کہ کچھ نہین، پس ضمیر یا حس اخلاقی کا مستقل وجود تسلیم کرنا بالکل بے ضرورت نکلا، اسی طرح بہت سے مباحث اسی قانون حذف و تحلیل کی مدد سے فیصل ہو جاتے ہین،

ان قوانین اربعہ کے علاوہ، مل نے طریق طرد و طریق عکس کو جمع کر کے ایک اور قاعدہ بھی وضع کیا ہے، جس کا نام اُس نے طریق الطرد والعکس رکھا ہے، مگر یہ کوئی مستقل قانون نہین، اس لئے اسکا تفصیلی ذکر قلم انداز کیا جاتا ہے،

مل نے اپنی کتاب نظام المنطق کو چھ حصوں مین تقسیم کیا ہے، تین حصوں کی
تلخیص اوپر گذر چکی، چوتھے حصے مین اس نے ان اعمال فکری سے بحث کی ہے، جن پر
استقرا، براہ راست مشروط و منحصر نہین تاہم وہ اسمین معین ہوتے ہین، اس حصّہ
کے مہمات ابواب حسب ذیل ہین،

مشاہدہ، اور اس کا تعلق انتاج سے، تجرید، اور افکار مجردہ کی تشکیل، تسمیہ
اور استقرا مین اسکی اہمیت، فلسفیانہ زبان کی خصوصیات، تنظیم انواع وغیرہ،

اگر یہ سچ ہے کہ ہر شے اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے، تو منطق کی کتاب ناتمام ہے
تا وقتیکہ اسکے ذریعہ سے صحیح استدلال کے اصول اور طریقوں کے ساتھ ساتھ اغلاط استدلال
سے بھی روشناس نہ کیا جائے، صحت و غلطی، علاج و مرض کا ساتھ، چولی دامن کا
ساتھ ہے، یہی باعث ہے کہ منطقیین قدیم نے مغالطات سے بھی بحث کی ہے، اور مل
بھی اس کوچہ مین سارے قافلہ کے ہمراہ ہے،

نتائج نکالنے مین انسان سے جو غلطیان ہوتی ہین، اُن کے سبب دو ہی
ہو سکتے ہین، دل کی خرابی، یا دماغ کی خرابی، دوسرے لفظون مین کوئی اخلاقی
خرابی، یا کوئی عقلی خرابی، مگر اخلاقی خرابیان کبھی غلط نتائج کی علت مستقیمہ اور
قریبہ نہین بن سکتین، ضد، تعصب، لالچ، ہٹ دھرمی وغیرہ کا براہ راست یہ اثر
نہین پڑا کرتا کہ انسان غلط دعوون اور بے بنیاد باتون کا قائل ہو جائے، بلکہ یہ اثر

براہِ راست ہمیشہ عقلی خرابیوں ہی کا ہوتا ہے البتہ اخلاقی خرابیاں، ذہن میں غلط نتائج کی طرف جانے کی استعداد کو قوی اور صحیح نتائج اخذ کرنے کی قابلیت (قوتِ غور و فکر) کو ضعیف کر دیتی ہیں، منطق کا سروکار، اغلاط فکری کی صرف علتِ قریبہ سے ہی، اس لئے اس کا فرض ہے، کہ وہ دنیا کو ان عقلی خرابیوں سے جنکا اصطلاحی نام مغالطات ہی آگاہ کر دے،

کسی چیز کو صحیح باور کرنا، درآنحالیکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، یا کم از کم اس کی تائید میں کوئی دلیل موجود نہیں، اسی کا نام مغالطہ ہے، (ارسطو نے اسکے ساتھ قصد و ارادہ کی شرط کا بھی اضافہ کیا تھا، مل کے نزدیک یہ قید غیر ضروری ہی)

اب دلیل مخالف کے باوجود، یا ناکافی و کمزور دلیل کے ساتھ، کسی امر کو ماننا دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ عقیدہ اسقدر بدیہی ہوگا، کہ وہ اپنی دلیل آپ ہوگا اور اس کیلئے کسی خارجی دلیل کی حاجت نہ ہوگی، اور یا اس کے لئے خارجی شواہد و دلائل کی ضرورت ہوگی، شق اول میں مغالطہ بداہت کے متعلق ہوگا، اور شق ثانی میں استنتاج کے، اس شق ثانی کی ابھی اور دو تقسیمات ممکن ہیں، ایک یہ کہ ترتیبِ مقدمات غلط ہو، مثلاً ایک لفظ سے مقدمہ اول میں کچھ مراد لی جائے، اور مقدمہ ثانی میں کچھ اور، دوسرے یہ کہ ترتیب مقدمات صحیح ہو، لیکن وہ مقدمات، بجائے خود، واقعیت پر مبنی نہ ہوں، پھر مقدمات کے واقعیت پر مبنی نہ ہونے کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ ان میں قوانین استقرار کی خلاف ورزی کی گئی ہو، دوسرے یہ کہ ان سے

اصول و شرائط قیاس کی آئین شکنی ہوتی ہو، ان مین سے اول الذکر یعنی مغالطات متعلق بہ استقرا کی یہ دو صورتین ممکن ہین، اولاً یہ کہ جزئیات کے مشاہدہ مین غلطی ہوئی ہو، یا ثانیاً یہ کہ ان سے جو کلیات و تعمیمات قائم کیے جاتے ہین، ان مین کوئی فرو گذاشت ہوگئی ہو، بس مغالطات کے کل عنوانات شمار مین پانچ ہوئے، جو جدول ذیل مین ملاحظہ ہون،

- مغالطات
  - متعلق بہ بداہت ——— ۱۔ تعصبات
  - متعلق بہ انتاج
    - شہادت کے غلط تصور سے ——— ۲۔ مغالطات متعلق بہ ابہام
    - شہادت کے صحیح تصور سے
      - متعلق بہ قیاس — ۳۔ مغالطات متعلق بہ قیاس
      - متعلق بہ استقرا — ۴۔ مغالطات متعلق بہ مشاہدہ
        - ۵۔ مغالطات متعلق بہ تعمیم

اس کے آگے مل نے ہر قسم کے مغالطات کی تفصیل مع اس کی مثالون کے کی ہے، جسے ہم یہان ملخصاً درج کرتے ہین، :-

۱۔ مغالطات متعلق بہ بداہت کو وہ تعصبات کے مترادف قرار دیکر اس کی حسب ذیل، نظائر پیش کرتا ہی :-

(الف) یہ یقین کہ قوت خیال کا اس قدر زبردست اثر ہے، کہ توہمات و خیالات حقائق خارجی کی صورت مین متشکل ہوجاتے ہین، رات کے وقت سانپ چور یا اور کسی خوفناک چیز کا نام نہ لینا، کسی زندہ شخص کی موت کا ذکر نہ کرنا، انگریزون کے ہان تیرہ

کے عدد کو منحوس سمجھنا اسی قبیل کے مغالطات ہین،

(ب) یہ یقین کہ افکار مجردہ وجود خارجی رکھتے ہین، تقدیر، قسمت، زمان، مکان، زمانہ، فطرت، نیچر، طبیعت، بخت، اتفاق، یہ سب تصورات ہین، جنھین تجرید ذہنی نے پیدا کیا ہے، مگر عوام کیا معنی بہت سے خواص بھی یہ یقین رکھتے ہین کہ انکے مستقل وجود خارج مین موجود ہین،

(ج) یہ اعتقاد کہ تمام فطری اعمال، معقول وکافی وجوہ کی بنا پر صادر ہوتے ہین، فلاسفہ کا ایک گروہ اس امر کا قائل ہوا ہے، کہ کوئی ساکن شئے تا وقتیکہ کوئی خارجی محرک نہ ہو، حرکت نہین کرسکتی، اور اس پر استدلال یہ پیش کرتے تھے، کہ اگر حرکت ہوئی، تو یا داہنے یا بائین کو ہوگی یا بائین کو، یا سامنے کو ہوگی یا پیچھے کو، اور چونکہ وہ شئے بذات خود اس امر کی کوئی معقول وکافی وجہ نہین رکھتی، کہ ان سمتون مین سے کسی خاص سمت کو حرکت کرے اس لئے حرکت سرے سے نہ ہوگی، یہ استدلال اسی نوعیت کے مغالطہ پر مبنی ہے،

(د) یہ خیال کہ جو شئے ہمارے تصور سے خارج ہے، اس کا وجود محال ہے، زمان ومکان کو اس بنا پر غیر محدود تسلیم کرنا، کہ ان کا محدود ہونا ہمارے تصور مین نہین آتا، اسی قسم کے مغالطہ کا مرتکب ہونا ہے،

(ھ) یہ عقیدہ کہ زبان کے فروق وحدود، حقیقی فروق وحدود کے مستلزم ہین، حکیم طالیس سے ایک مرتبہ لوگون نے سوال کیا کہ سب سے بڑی چیز کیا ہے؟ اس نے جواب دیا،

کہ ”مکان، کیونکہ تمام چیزین دنیا مین ہین، مگر دنیا خود مکان مین ہے،، اس استدلال کی ساری بنیا د لفظ ”مین“ پر ہے، طالیس کا خیال تھا کہ جب کوئی شے کسی چیز مین ہوگی تو جسمانی حیثیت سے وہ لامحالہ چھوٹی ہوگی، حالانکہ یہ خیال مغالطہ آمیز ہے مجازاً واستعارۃً ہم بہت سی چیزون کی بابت کہ سکتے ہین، کہ فلان فلان چیزون مین ہین درانحالیکہ وہ ان سے چھوٹی ہرگز نہین، گفتگو مین ہم کہ جاتے ہین، کہ فلان شخص ہماری آنکھون مین سمایا ہوا ہے، اس کے یہ معنی نہین ہوتے کہ اسکا جسم ہماری آنکھون کی پتلیون سے چھوٹا ہے،

(و) یہ خیال کہ ہر معلول کی صرف ایک ہی علت ہو سکتی ہے، فلاسفۂ قدیم مین سے ایک زبردست جماعت کا یہی مذہب ہوا ہے، وہ لوگ تعدد علل کے منکر تھے، اور اس انکار کی وجہ سے مسائل مین عجیب عجیب غلطیان کرتے تھے،

(ز) یہ یقین کہ علت ومعلول کے درمیان مشابہت یا ایک طرح کا اشتراک لازمی ہے، بہت سے اطبا کا یہ خیال رہا ہے کہ ضیق النفس کے مریضون کو لومڑی کا پھیپھڑہ (شش) استعمال کرنا چاہیئے، جس کی قوت تنفس مشہور ہے، اور ضعف بصارت کے مریضون کیلئے گل نرگس کا استعمال رکھنا چاہیئے، جو اپنی ساخت مین انسانی آنکھ سے مشابہ ہوتا ہے، وقس علیٰ ہذا، اسی طرح جنتر منتر والے جب کسی کو درازی عمر کا گنڈہ دیتے ہین، یا اسکا منتر پڑھتے ہین، تو اکثر ساتھ ہی ایسے جانورونکا خون بھی استعمال کراتے ہین جو اپنی طویل العمری کے لئے مشہور ہین، اس قبیل کے تمام اعمال

اسی مغالطہ آمیز اعتقاد پر مبنی ہین کہ ہر معلول کیلئے اسی جنس و نوعیت کی علت کا ہونا ضروری ہے،

یہان تک ان مغالطات کا ذکر تھا، جو کسی غلط شہادت یا کسی صحیح شہادت کی غلط تعبیر سے نہین پیدا ہوتے، بلکہ جنھین لوگ بطور کلیات مسلمہ یا علوم متعارفہ کے استعمال کرتے ہین، اور جن کے ثبوت کے لئے کسی خارجی شہادت کی ضرورت نہین سمجھتے، ذیل مین وہ مغالطات درج کئے جاتے ہین، جو نتائج ہوتے ہین غلط شہادت کے،

---

(۲) مغالطات متعلق بہ ابہام، ان کی سب سے زیادہ عام الورود شکل وہ ہے جبکہ وہی الفاظ یا ان کے مشتقات ایک مقدمہ مین ایک مفہوم کے لئے مستعمل ہوتے ہین، اور دوسرے مین اس سے مختلف کیلئے، مثلاً یہ استدلال،

"متشککین لا مذہب ہوتے ہین،

زید (فلان معاملہ مین) شک کرتا ہے،

لہذا زید لا مذہب ہے"،

بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، مغالطہ اسمین یہ ہے کہ "تشکک" اور "شک کرنیوالا" گو اپنے لفظی معنی کے لحاظ سے مترادف ہین، لیکن یہان تشکک اپنے اصطلاحی معنی مین مستعمل ہوا ہے، جس سے مراد اس شخص سے ہے جو ایک خاص فلسفیانہ

مسلک کا متبع ہے، نہ کہ مطلق شک کرنے والا، اور اس لئے استدلال مین کوئی حد اوسط ہے ہی نہین، اسی قبیل سے یہ استدلال بھی ہے :" انعام ایک شخص کو ضرور ملے گا، زید ایک شخص ہے، لہذا زید کو انعام ضرور ملے گا" مقدمۂ اول مین "ایک" بمعنی "کسی" اپنے مطلق وغیر متعین مفہوم مین ہے، مقدمۂ ثانی مین ایک سے مراد ایک متعین مشخص ذات ہے،

اس سے ملتی جلتی اس مغالطہ کی ایک اور شکل ہے، جس کی مثالین درج ذیل ہین ؛:-

مثال (۱) "ہر مثلث کے تمام زاویے، دو زوایائے قائمہ کے مساوی ہوتے ہین"

الف ب ج، ایک مثلث کا زاویہ ہے،

لہذا وہ دو زاویائے قائمہ کے مساوی ہے"،

مغالطہ لفظ "تمام" مین ہے، مقدمۂ اولی مین "تمام" سے مراد، کل زوایا کے مجموعہ سے ہی، نہ کہ ہر زاویے سے فرداً فرداً"

مثال (۲) " اگر کولمبس نہ ہوتا، تو کوئی اور شخص امریکہ دریافت کرلیتا،

" اگر نیوٹن نہ ہوتا، تو کوئی اور حرکت ارض ثابت کر دیتا،

" اگر ڈارون نہ ہوتا، تو کوئی اور مسئلہ ارتقا، کا انکشاف کرتا،

" کولمبس، نیوٹن، ڈارون وغیرہ اکابر عقلائے عصر تھے،

لہٰذا اگر اکابر عقلاے عصر میں سے کوئی نہ موجود ہوتا تو بھی تمام انکشافات آج

دنیا میں موجود ہوتے"

بناے مغالطہ یہ ہے کہ مقدمات میں عقلاے عصر کی متعین، مشخص افراد کی

ضرورت سے انکار کیا گیا ہے، اور نتیجہ میں مطلقاً عقلاے عصر کی ضرورت سے انکار

کر دیا گیا ہے،

مثال (۳) راجپوتوں نے ایک پوری جرمن رجمنٹ کو شکست دی،

مان سنگھ ایک راجپوت ہے،

لہذا مان سنگھ نے ایک پوری جرمن رجمنٹ کو شکست دی"

مقدمۂ اولی میں راجپوتوں سے راجپوت سپاہیوں کی پوری پلٹن مجموعی طور

مراد تھی، نہ کہ فرداً فرداً ہر راجپوت سپاہی،

(ب) مصادرۃ علی المطلوب جس شے کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، یا جو شے

مابہ النزاع ہوتی ہے، اکثر انسان اسی کو، یا اسکی کسی تفریع کو، کبریٰ یا صغریٰ میں

صحیح فرض کر لیتا ہے، حالانکہ اگر فریق ثانی کو بھی اسکی صحت مسلّم ہوتی، تو کوئی جھگڑا

ہی سرے سے نہ پیدا ہوتا،

مثال، (۱) کبریٰ میں مغالطہ کی کسی اسم کا وجود اپنے مسمّی کے وجود

کا مستلزم ہے،

عنقا کا اسم موجود ہے،

لہذا عنقا کا وجود ہے،،

مقدمۂ اولیٰ (کبریٰ) غیر مسلّم ہے،

مثال (۲) صغریٰ میں مغالطہ کی دو مختلف چیزوں میں سے صرف ایک کا ساتھ دیا جاسکتا ہے،

مذہب اور جذبۂ آزادی دو مخالف چیزیں ہیں،

"لہذا مذہب اور جذبۂ آزادی میں سے صرف ایک کا ساتھ دیا جاسکتا ہے،،

مقدمۂ ثانیہ (صغریٰ) غیر مسلّم ہے،

(ج) بحث غیر متعلق، یہ وہ مغالطہ ہے جبکہ کوئی شخص بجائے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے اپنے مخالف کے جذبات کو مخاطب کرنے لگتا ہے، اور اسکی مختلف صورتیں ہیں، کبھی وہ اسکی ذات پر حملہ کرتا ہے، کبھی اسے ناتجربہ کار بتاتا ہے کبھی اُسے دقیانوسی کہتا ہے، کبھی اس پر قومی چندہ کھاجانے کا الزام لگاتا ہے، کبھی اُسے بدعقیدہ قرار دیتا ہے، کبھی اس پر جلد بازی اور غیر مصلحت اندیشی کا طعن کرتا ہے، غرض اسی طرح صدہا مختلف پیرایوں میں اسکی کوشش کرتا ہے کہ مخالف کی زبان بند ہو جائے لیکن انمیں سے کوئی شئے دلیل کا کام نہیں دے سکتی، بحث صرف یہ ہے کہ آیا اس کا دعویٰ ثابت ہے یا نہیں، بس اس کے علاوہ جتنی چیزوں کا تعلق مدعی کی ذات سے ہے، وہ سب غیر متعلق ہیں، بہت سی بد زبانیاں

اور خیانتین لوگ اپنی آنکھون سے دیکھتے ہین، لیکن صرف اس بنا پر گرفت و باز پرس نہین کرتے، کہ ان کے مرتکب بڑے لوگ ہین، جنکی شان ان حرکتون سے ارفع سمجھی جاتی ہے، بہت سی تحریکین ایسی ہین، جنھین لوگ بجائے خود مفید نہین سمجھتے، مگر ان کی تائید پر محض اس بنا پر تیار ہو جاتے ہین، کہ ان کے پیش کرنے والے، صاحب اثر و وجاہت ہین، روزانہ زندگی ہین یہ تمام مثالین اسی منطقی مغالطہ کی ہین کہ لوگ اصل بحث سے علٰحدہ ہو کر شخصیات وغیرہ غیر متعلق چیزون کی طرف متوجہ ہو جاتے ہین،

اسی مغالطہ کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ مخاطب کو جواب الزامی دیا جائے اگر زید مین کوئی عیب ہے تو اس کی بریت اس سے نہین ہو سکتی ہے کہ اس کے الزام لگانے والے عمرو مین بھی وہی عیب موجود ہے، لیکن وہ اکثر اپنی بریت مین اسی عذر کو پیش کرتا ہے، اسی مغالطہ کے تحت مین یہ طریقہ بھی داخل ہے کہ جب کوئی شخص کوئی مسئلہ عقلی حیثیت سے دریافت کرلے تو اسے اس کے کسی مسلّم بزرگ کا حوالہ دیکر خاموش کر دیا جائے، اس جواب سے وہ خاص سائل تو ساکت ہو جائے گا، لیکن اس سے نفس مسئلہ کی صحت و عدم صحت، معقولیت یا عدم معقولیت پر کچھ اثر نہین پڑتا، اگر وہی سوال کسی دوسرے شخص کی طرف سے کیا جائے تو مجیب کو نیا جواب تلاش کرنا پڑے گا،

مل نے جس اسلوب پر مغالطات کا ایک نظام قائم کیا اور جس طرز پر انکی
تقسیم کی، اسکی تصریح اوپر گذر چکی، بہتر ہوگا کہ آگے بڑھنے سے قبل ایک مرتبہ پھر انپر
ایک سرسری نظر کرتے چلیں، مل نے کہا تھا کہ بعض مغالطات، کلیات مسلّم و علوم
متعارفہ کی شکل مین ہوتے ہین، جنکا نام مغالطات متعلق بہ بداہت رکھا گیا تھا،
انکی تعریف اور انکی مثالین اوپر گذر چکین، اور بعض مغالطات ایسے قضایا کی شکل
مین ہوتے ہین، جو نتیجہ ہوتے ہین دوسرے قضایا کا، اور گویا اپنی صحت کیلئے خارجی
شہادت کے محتاج ہوتے ہین، ان کے لئے مل نے مغالطات متعلق بہ انتاج کا
عنوان تجویز کیا تھا، پھر چونکہ یہ ظاہر تھا کہ انتاج مین غلطی کا ایک بڑا سبب یہ ہوتا ہے
کہ نتیجہ نکالتے وقت شواہد کا تصور ہی ہمارے ذہن مین صحیح طور پر نہین رہتا،
اس لئے اسطرح کی غلطیون کو اس نے ان کا ایک مستقل طبقہ، مغالطات متعلق
بہ ابہام کے زیر عنوان قرار دیا تھا، انکی تعریف و تمثیلات بھی ہم سن چکے، ان کے
بعد اُن مغالطات کا نمبر آتا ہے جنمین مفہوم مقدمات کا تصور صحیح رہتا ہے، مگر وہ
مقدمات بجائے خود ایسے ہوتے ہین، کہ ان سے انتاج صحیح نہین ہو سکتا، اب
اسکی بھی دو صورتین ممکن ہین، یا تو یہ کہ مقدمات کی ترتیب صحیح نہ ہو، یہ غلطی متعلق
بہ قیاس ہے، اور یا یہ کہ ان مقدمات مین کوئی استقرائی غلطی ہو، لیکن مغالطات
استقرائی کی ابھی اور دو تقسیمین ہو سکتی ہین، ایک یہ کہ مشاہدۂ جزئیات مین غلطی ہوئی
ہو، دوسرے یہ کہ ان کے مشاہدہ سے جو کلیات و تعمیمات قائم کئے جاتے ہین انمین

کوئی فروگذاشت ہوگئی ہو پس اب جن مغالطات پر گفتگو کرنا ہے وہ حسب جدول ذیل عنوانات ثلاثہ کے تحت میں آتے ہیں ،

مغالطات متعلق بہ نتائج (جو مقدمات کی غلطی پر مبنی ہوتے ہیں)

مغالطات متعلق بہ استقرار

مغالطات متعلق بہ قیاس (۲) مغالطات متعلق بہ مشاہدہ (۳) مغالطات متعلق بہ تعمیم

---

(۳) مغالطہ قیاسی کی تعریف صاف ہے ، اس طبقہ میں وہ تمام نتائج شامل ہیں جن سے اصول وضوابط قیاس کی آئین شکنی ہوتی ہو ، پس لازماً اس صنف کی مغالطات کی تعداد بھی اسی قدر ہو سکتی ہے ، جتنی خود اصول وضوابط قیاس کی ہوگی ، لیکن مل نے اس میں صرف ان مغالطات کو منتخب کر کے لیا ہے ، جو کثیر الوقوع ہونیکے باعث ایک نمایاں حیثیت رکھتے ہیں ، اس طرح کے مغالطات اس کے نمونے میں حسب ذیل ہیں :-

(الف) روزانہ زندگی میں اس مغالطہ کی جو شکل سب سے زیادہ کثرت کے ساتھ واقع ہوتی رہتی ہے ، وہ یہ خیال ہے کہ قضیہ موجبہ کلیہ کا عکس ، بالکل اسی قالب

ہیں صحیح و درست ہو گا، مثلاً اس دعوے سے کہ "کل انسان حیوان ہیں" اس نتیجہ پر جا پہنچنا، کہ "کل حیوان انسان ہیں" یہ سچ ہے، کہ اس خاص مثال میں نتیجہ کی غلطی اتنی واضح و روشن ہے کہ ہر عامی شخص کو بھی نظر آجاتی ہے لیکن اسی کے مثل دوسرے صدہا نتائج عالم خیال میں روزمرہ نکالے جاتے رہتے ہیں، جو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوتے، مگر اس وقت ذہن انھیں صحیح ہی سمجھتا رہتا ہے مثلاً:-

"کل آئینی حکومتیں عادل ہوتی ہیں، لہذا "ہر عادل حکومت آئینی ہی ہوگی" "کل فلسفی خشک مزاج ہوتے ہیں"، لہذا "جو خشک مزاج ہو گا فلسفی ہو گا"

"راجپوت، پٹھان، گورکھے، اور سکھ، شجاع سپاہی ہوتے ہیں"، لہذا "جو سپاہی شجاع ہو گا، ضرور ہے کہ انھیں قوموں میں سے ہو"

"ہر کانگریسی کھدرپوش ہوتا ہے"، لہذا "جو کھدرپوش ہے وہ کانگریسی ہو گا"

"ہر انگریز حاکم ظالم ہوتا ہے"، لہذا "جو ظالم حاکم ہوگا، وہ انگریز ہی ہو گا"

"کل ہندوستانی عورتیں شوہر پرست و وفا سرشت ہوتی ہیں لہذا

"جو عورت شوہر پرست و وفا سرشت ہو گی، ہندوستانی ہی ہو گی"

یہ اس قسم کی غلطیاں ہیں، جن سے عوام کا لانعام کیا، اچھے خاصے پڑھے لکھے سمجھدار بھی نہیں سمجھتے، اور چاہے زبان سے کبھی نہ بھی نکالیں، تو بھی کم از کم اپنے ذہن میں تو روزمرّہ کرتے ہی رہتے ہیں،

(ب) اس سے ملتی جلتی ایک غلطی یہ ہے کہ قضیۂ شرطیہ کا عکس ہر حالت میں صحیح سمجھ لیا جاتا ہے، قضیۂ شرطیہ کا عکس اس معنی کر کے تو بالکل صحیح ہوتا ہے کہ اگر جزا غلط ہے تو شرط لامحالہ غلط ہو گی، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کسی طرح درست نہیں، اگر جزا واقع ہو سکے تو ضرور ہے کہ شرط بھی واقع ہوئی ہو،

"جب پانی برسے گا تو زمین ضرور نم ہو گی"، لہذا "جب زمین نم ہو گی، تو ضرور ہے کہ پانی برس چکا ہو"،

"اگر دلائل صحیح ہیں تو نتیجہ قابل تسلیم ہو گا"، لہذا "اگر دعوے (نتیجہ) قابل تسلیم ہے، تو لازمی ہے کہ اس کے دلائل بھی صحیح ہوں"،

"اگر متکلم نیک نیت ہو، تو کلام موثر ہو گا"، لہذا "اگر کلام موثر ہے تو ضرور ہے کہ متکلم نیک نیت ہو"،

ہم میں سے کتنے ایسے ہیں، جو اپنے تئیں اس طرح کی غلطیوں اور غلط فہمیوں سے

محفوظ رکھ سکتے ہیں ،؟

(ج) اسی کی ایک شاخ یہ بھی ہے، کہ بعض اوقات انسان اپنے ذہن میں ارتفاعِ نقیضین[1] کو ممکن سمجھنے لگتا ہے، لیکن یہ ایک ایسی موٹی غلطی ہے، کہ عامی شخص بھی جب اس کا اظہار، بذریعہ الفاظ کرنے لگتا ہے تو اسے عموماً اپنی غلطی محسوس ہو جاتی ہے،

(د) پھر ایسی غلطیاں بھی ہم سے متواتر ہوتی رہتی ہیں، کہ کہیں دو قضایائے سالبہ سے کوئی نتیجہ نکالنے لگتے ہیں، کہیں حدِ اوسط سرے سے قائم ہی نہیں کرتے اور کہیں حدِ اوسط ایک کے بجائے دو دو قائم کر لیتے ہیں، یا پھر کہیں قضایائے جزئیہ سے نتائج کلیہ پر پہنچنا چاہتے ہیں، وقس علیٰ ہذا لیکن یہ تمام غلطیاں ایسی ہیں، جو عموماً عالمِ تصور میں محدود رہتی ہیں، الفاظ کے ذریعہ سے ان کا اظہار جب کبھی بھی ہونے لگتا ہے، تو یہ از خود محسوس ہو جاتی ہیں،

(ہ) مگر اس سلسلہ میں جو مغالطہ سب سے زیادہ خطرناک اور سب سے زیادہ عام ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ انسان اپنے سلسلۂ استدلال میں مقدمات نادانستہ بدل دیتا ہے، جب کوئی استدلال شروع ہوتا ہے، اس وقت تو اسکی بنیاد ایسے مقدمہ پر ہوتی ہے، جس کی صحت مسلّم ہے، لیکن آگے چل کر جب اس سے استشہاد

---

[1] فنِ منطق کے آغاز ہی میں ایک مسئلہ آتا ہے کہ ارتفاعِ نقیضین محال ہے "زید" کی نقیض غیر زید یا اب کسی ایسے شخص کا وجود ممکن نہیں جو نہ "زید" ہو نہ "غیر زید" ہو،

کا موقع آتا ہے تو بجائے اس مقدمہ کے کوئی دوسرا قضیہ پیش نظر ہو جاتا ہے، جو اس سے مختلف ہوتا ہے، گو اس سے مشابہ اسقدر ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان جو نازک فرق ہوتا ہے وہ ذہن سے نکل جاتا ہے، اس مغالطہ کی مثالیں بڑے بڑے حکماء و فلاسفہ کی تصانیف میں بکثرت ملتی ہیں، فن اقتصادیات (معاشیات) کی پرانی کتابوں میں جا بجا نظریہ تجارتی (MAYCANTILETHEORY) کا ذکر آتا ہے، اس مشہور نظریہ کی تحلیل مقدمات ذیل میں ہو سکتی ہے:-

(۱) دولت کا معیار روپیہ ہے،

(۲) جس شئے سے روپیہ کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے، دولت میں اضافہ ہوتا ہے،

(۳) جس تجارت سے ملک میں روپیہ کی تعداد زیادہ رہتی ہے، وہ ملک کیلئے دولت افزا ہے،

(۴) جس تجارت سے ملک کا روپیہ باہر جاتا ہے، وہ ملک کے لئے افلاس افزا ہے،

(۵) لہذا ملکی دولتمندی کیلئے روپیہ کو باہر نہ جانا چاہیئے، اور

(۶) ایسے قوانین گورنمنٹ کی طرف سے نافذ ہونے چاہئیں کہ ملک کا روپیہ ملک کے اندر ہی رہے،

تمثیل ہذا میں مقدمۂ اول کا مفہوم یہ ہرگز نہیں کہ روپیہ فی نفسہ کوئی معیار

دولت ہے، یا یہ کہ کسی کے سامنے اگر کچھ روپیہ، بغیر اس کے اختیار تصرف کے، ڈھیر لگا ہو، تو وہ دولتمند کہا جائے گا، بلکہ اس کا صاف منشا یہ ہے کہ روپیہ، صرف کرنے کا ایک آلہ ہے گویا جس شخص کے پاس جتنا زیادہ روپیہ ہوگا، اسی قدر آزادی سے وہ اُسے اپنے صرف میں لا سکے گا، اور اسی بنا پر وہ دولتمند قرار دیا جائے گا، لیکن قضیہ (۵) و (۶) میں جو نتیجہ نکالا گیا ہے، اس سے مقدمۂ اول کا یہ جزو اہم بالکل فوت ہو گیا ہے، اور اس کے بالکل خلاف منشا معنی لے لئے گئے ہیں، بیرونی تجارت کو قانوناً ممنوع قرار دینے کے یہ معنی ہیں کہ افراد، روپیہ کے صرف کرنے میں آزاد نہیں رہے، اور ان کی حالت اس شخص کی سی ہو گئی، جس کے سامنے روپئے کے انبار لگے ہوئے ہیں، مگر اس کے خرچ کرنے کا اُسے اختیار نہیں دیا گیا، ظاہر ہے کہ ایسے شخص کو دولتمند کہنا، الفاظ کے ایک بالکل نئے معنی لینا ہیں،

کہاوتیں مثلیں، یا حکیمانہ مقولے، جو زبان زدِ عام رہتے ہیں، عموماً ایک اصولی یا کلی حیثیت سے صحیح ہوتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ بلا لحاظِ اختلافِ حالات، ہر موقع پر، ہر وقت، اور ہر جگہ، یکساں طور پر چسپاں ہوں، چنانچہ اکثر اشخاص جو انھیں عام مسلمات و مشہورات سے سند پکڑ کر ہر نئے سوال کو انھیں کی مطابقت میں ڈھال کر، حل کرنا چاہتے ہیں وہ اسی قبیل کے مغالطہ کے مرتکب ہوتے ہیں، ایسے عام دعوے اپنی صحت و واقفیت کے لئے ہمیشہ اپنے اندر کچھ نہ کچھ شرائط رکھتے ہیں،

جن کا ذکر گو تصریح کے ساتھ نہ کیا جاتا ہو مگر وہ موجود ضرور رہتے ہیں، اب عام اشخاص سند تو ان مسلّمات سے لاتے ہیں، لیکن اس پر نظر نہیں رکھتے، کہ جن خاص حالات کے درمیان یہ دعوے صحیح اترتے ہیں، وہ پیش نظر مو قع میں کس حد تک موجود ہیں، اور یہی وہ شے ہے، جسے مل کے الفاظ میں تحریف مقدمات سے تعبیر کرنا چاہیے، یعنی آغاز بیان میں جس مقدمہ کو بنائے استدلال قرار دیا تھا اس پر آخر تک قائم نہ رہنا،

---

(۴) مغالطات استقرائی میں پہلا نمبر ان غلطیوں کا آتا ہے، جو مشاہدہ سے متعلق ہیں، لیکن مشاہدہ کی غلطی کے بھی دو پہلو ہو سکتے ہیں، ایک ایجابی، دوسرے سلبی یعنی یا تو انسان بعض چیزوں پر سرسرے سے اپنی قوت مشاہدہ کو صرف ہی نہیں کرتا، اور یا کرتا ہے، مگر غلط طریق پر کرتا ہے، ان میں سے اول الذکر کی دو شقیں ممکن ہیں:-

(الف) پہلی صورت یہ ہو کہ انسان پیشتر سے کوئی خاص عقیدہ یا رائے قائم کر لیتا ہے، اور اس کے بعد جتنی نظیریں اس کے خلاف ملتی ہیں، ان پر وہ نظر ہی نہیں کرتا، وہ سامنے موجود ہوتی ہیں، پھر بھی اس کی نگاہ ان پر نہیں پڑتی، ایک نتیجہ نہایت واضح و نمایاں صورت میں اس کے آگے ہوتی ہے، مگر چونکہ وہ اس کے خلاف کوئی رائے پیشتر سے قائم کر چکا ہوتا ہے، اس لیے کبھی اس کا ذہن اس

طرف منتقل نہیں ہوتا، لیکن کم از کم آزمایش و تجربہ ہی کی غرض سے اس شئے کا مشاہدہ کرلے، کوپرنیکس نے جب اول اول حرکتِ ارض کا دعویٰ کیا، تو مخالفین کے پاس بطلانِ حرکتِ ارض پر جو سب سے زیادہ زبردست استدلال تھا، وہ یہ تھا کہ جس طرح جب کسی متحرک جہاز میں اسکی مستول کی چوٹی سے کوئی گیند پھینکا جاتا ہے تو مستول کی ٹھیک جڑ میں نہیں گرتا، بلکہ اس سے کسی قدر پیچھے ہٹ کر گرتا ہے، بالکل اسی طرح جب سطحِ ارض پر کسی بلند منارہ سے کوئی کنکری نیچے کو پھینکی جاتی ہے، تو اُسے ٹھیک منارہ کی جڑ میں نہ گرنا چاہیئے بلکہ اس سے کسی قدر فاصلہ پر حرکتِ ارض کے مخالف رُخ کی جانب گرنا چاہیئے، اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ زمین متحرک نہیں، بلکہ ساکن ہے، حامیانِ کوپرنیکس کی طرف سے اسکا یہ جواب دیا جاتا تھا، کہ "گیند جزوِ جہاز نہیں، درآنحالیکہ کنکری جزوِ ارض ہے، اس لئے اسکی طبعی حرکت بھی وہی ہے، جو زمین کی ہے، اور اس لئے دونوں کی ہم رفتاری کی بناپر، اسے ٹھیک وہیں گرنا چاہیئے، جہاں سے کہ قصد سے وہ پھینکی گئی تھی،" فریقین میں سوال و جواب ہوتے رہے، لیکن مناظرہ کے انہماک میں کسی کو خود اس دعویٰ کی صحت کی آزمایش کا خیال نہ آیا، کہ کیا واقعی جب مستول کی چوٹی سے گیند پھینکا جاتا ہے تو ٹھیک اس کی جڑ میں نہیں گرتا؟ آج بقولِ مل ہر شخص خود تجربہ کرکے اپنا اطمینان کرسکتا ہے کہ مخالفین کوپرنیکس کا دعویٰ ہی سرے سے غلط تھا، تاہم مگر اس وقت کسی کو ایسی موٹی بات کو مشاہدہ کے معیار پر جانچنے کا خیال

بھی نہ آیا،

بعض وحشی قبائل میں مونگے کے تعویذ گلے میں پہنے رہنے کا دستور ہے، اُن کا یہ اعتقاد ہے، کہ اُن کی صحت میں تغیر کیساتھ اِس تعویذ کے رنگ میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے مثلاً جب وہ بیمار ہونگے تو تعویذوں کا رنگ زردی مائل ہوجائے گا، مل کہتا ہے کہ مونگے کا رنگ یقیناً ہمیشہ یکساں رہتا ہے، لیکن اعتقاد کی قوت کے سامنے ان لوگوں کے تجربہ و مشاہدہ کی قوتیں بے بس ہیں،

اسی قبیل سے یہ عقائد ہیں کہ اگر کوئی شے، دوسری شے کے مقابلہ میں بہ لحاظ وزن دس گنی ہے، تو وہ اُسی دس گنی سرعت کے ساتھ زمین پر گریگی، یا یہ کہ مقناطیس میں ایک عام زبردست قوت کشش ہوتی ہے، اور یا یہ کہ سطح آب کے نیچے کی چیزیں اپنی جسامت میں ہمیشہ بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں، دوسری وہم پرستیاں اور ضعیف الاعتقادیاں، جو عموماً قوموں اور جماعتوں میں شایع ہیں، اُن اوہام کی تردید، واقعات کی دنیا میں ہر ہر لحظہ ہوتی رہتی ہے، مگر جو لوگ کسی عقیدہ کے نشہ میں سرشار ہوتے ہیں، انھیں محسوس نہیں ہوتیں، یہ چند مثالیں ادیات کی تھیں جنکی تصدیق و تکذیب، مشاہدہ آسانی سے کرسکتا تھا، اس سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے، کہ جن علوم و مسائل میں، مشاہدہ صحیح دشوار ہے، ان میں لوگ کس کثرت سے اس طرح کے مغالطات میں مبتلا ہونگے،

اسی کے قریب قریب اس مغالطہ کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی عام دعوے کے

صرف یک طرفہ شواہد پر نظر پڑتی ہے، اور اس کے مخالف پہلو کی نظیرین یکسر نظرانداز کردی جاتی ہین، اس کے لئے ذہن مین پیشتر سے کسی خاص عقیدہ، یا توہم کے موجود ہونے کی ضرورت نہین، بلکہ اس کا عام سبب یہ ہوتا ہے، کہ نفس بشری طبعًا بجائے منفی کے مثبت شواہد، اور بجائے نظائر عدمی کے نظایر وجودی پر زیادہ متوجہ ہوتا ہے، اور ہر واقعہ کے ایجابی پہلو سے، بہ نسبت اُس کے سلبی پہلو کے زیادہ تر متاثر ہوتا ہے، چنانچہ آج جو اپنے گرد و پیش اسقدر وہم پرستیان دیکھنے مین آرہی ہین ان مین سے اکثر فطرت بشری کے اسی خاصہ کا نتیجہ ہین، ایک منجم ابتداے سال مین بہت سی پیشینگوئیان کرتا ہے، اس بڑی تعداد مین سے چند اتفاقًا صحیح بھی نکلتی ہین، بس انھین چند کے پورے اترنے سے دل مین اعتقاد پیدا ہوجاتا ہے، اور جتنی پیشینگوئیان غلط ثابت ہوتی ہین، ان کی طرف ہمارا ذہن منتقل ہی نہین ہوتا، اسی طرح تقریبًا ہر قوم مین یہ خیال شایع ہے کہ آسمان اہل کمال کا دشمن ہے، اور عروج صرف نالائقون کو ہوتا ہے، اس توہم کی بنیاد صرف اسی قدر ہے کہ لائق و نالائق، باکمال و بے کمال ترقی دونون کرتے ہین، لیکن باکمالون کی ترقی ایک طبعی واقعہ خیال کرکے کسی کی اس پر نظر نہین پڑتی، البتہ بے کمالون مین اگر دو چار کو بھی عروج حاصل ہوجاتا ہے، تو ہر شخص کی نگاہین اٹھ جاتی ہین،

(ب) اس مغالطہ کی شق دوم ان تمام صورتون پر مشتمل ہے، جنمین یہ نہین ہوتا

کہ شواہد مخالف سرے سے غیر محسوس وغیر مرئی رہتے ہین، فی الجملہ وہ محسوس تو ہوتے ہین لیکن البتہ وہ مخصوص حالات واسباب جن سے وہ نتائج پیدا ہوئے ہین، نظر انداز کردئے جاتے ہین ایک زمانہ مین سر کینلم ڈگبی نے ایک خاص سفوف جراحت ایجاد کیا تھا جس کے عجیب وغریب خواص کی شہرت نے دنیا کو مدتون متحیر رکھا اس کا طریق استعمال یہ تھا کہ جس آلہ سے کوئی شخص زخمی ہوتا اس پر یہ سفوف مع ایک مرہم کے لگا دیا جاتا اور خود زخم پر فوراً پٹی باندھ دیجاتی، جو ایک ہفتہ کے بعد کھولی جاتی اور اس وقت تک زخم اچھا ہوجاتا، لوگ اچھے ہوجانے والون کے نظائر وشواہد تو بہت سے پیش کرتے لیکن اپنے مشاہدہ مین اس جزو کو نظر انداز کرجاتے، کہ زخم کی فوری بندش، بجاے خود، اصول طب کے لحاظ سے موثر و نفع بخش ہے، زخم کے لئے بڑی مضر شے ہوا ہے، پس اگر فوراً ہی ایسا انتظام کردیا گیا، کہ زخم کو ہوا نہ لگنے پائے، تو یہ خود شفا بخشی کے لئے کافی ہے، ایسی اس سفوف کے خواص کو تسلیم کرنے کی کیا ضرورت،

عام خیال یہ ہے کہ مجرمون کو سزا دینے کی اصل غرض دوسرون کو عبرت دلانا ہے، ایک فلاسفر وکٹر کزن اسکی تردید مین لکھتا ہے، کہ اس غرض کے حصول کے لئے مجرم کی کیا تخصیص ہے؟ اگر دوسرون کو عبرت ہی دلانا ہے تو عبرت تو مجرم وغیر مجرم دونون کو سزا ہی سے یکسان پیدا ہوسکتی ہے،؟ اس استدلال مین اس جزو اہم کو نظر انداز کردیا گیا ہے کہ اگر مجرمون اور بیگناہون کو یکسان سزا

دیکھی، تو اس سے عبرت کس کو حاصل ہوگی؟ عبرت سے مقصود تو یہ ہے کہ مجرموں کو دیکھکر لوگ جرائم سے بچیں، اور اپنی جگہ پر یقین کریں کہ اگر انھوں نے کوئی جرم کیا تو انکا بھی وہی حشر ہوگا، لیکن جب وہ دیکھ لیں گے کہ بے قصور ہنکر ان کو وہی سزائیں بھگتنی پڑتی ہیں، تو آخر کس خیال سے وہ جرائم سے اجتناب کریں گے؟

غرض فلسفی مذکور کا استدلال مغالطۂ زیر نظر کی ایک دلچسپ مثال ہے،

(ج) یہاں تک ان مغالطات کا ذکر تھا جنہیں قوت مشاہدہ گویا معطل رہتی ہے، اور دیکھنے والے پر گویا نابینائی چھائی رہتی ہے، ان کے بعد دوسری صنف یہ ہے کہ نابینی کی جگہ غلط بینی پیدا ہو جاتی ہے، انسان ایک شئے کو دیکھتا ہے مگر اسکی اصلی حالت میں نہیں دیکھتا، وہ ہوتی کچھ ہے اور یہ سمجھتا کچھ ہے، اس مغالطہ کا بڑا سبب یہ ہوتا ہے کہ اصل مشاہدہ اور قیاس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے، اکثر اشخاص جب کوئی واقعہ بیان کرنے لگتے ہیں، تو صرف اسی پر قناعت نہیں کرتے، کہ جتنا انھوں نے اپنے حواس سے محسوس کیا ہے، بلکہ بلا قصد اس میں اپنے قیاسات و استنباطات کی بھی آمیزش کرنے لگتے ہیں، جس سے صورت واقعہ کچھ سے کچھ ہو جاتی ہے، اور اصلیت کی تصویر بالکل مسخ ہو کر رہ جاتی ہے، شروع شروع میں جب حرکت ارض کا دعوی کیا گیا تو عجائب پسندوں کی طرف سے پر زور صدا یہ اٹھی تھی، کہ "گردش زمین تو بداہت کے مخالف ہے، روزمرہ کا مشاہدہ ہے، کہ آفتاب طلوع ہوتا ہے، اور پھر غروب ہوتا ہے، اس چشم دید شہادت کے خلاف یہ کیونکر باور کر لیا جائے کہ آفتاب

بجائے زمین گردش کررہی ہے، حالانکہ یہ دعویٰ مشاہدہ ہی سرے سے اصلیت پر مبنی نہ تھا، آفتاب کو طلوع و غروب ہوتا ہوا آنکھوں سے دیکھتے ہم کب ہیں؟ یہ تو محض استنباط ہوتا ہے، زمانہ نے اس کا فیصلہ ہی کردیا، ایسی مثیلوں سے دکھانا یہ مقصود ہے کہ دنیا کی دنیا، عرصے تک مشاہدہ کی فاش غلطی میں مبتلا رہ سکتی ہے،

(۱) مغالطات متعلق بہ تعمیم، یہ مل کی فہرست اصناف مغالطات کا آخری عنوان ہے، اس کے تحت میں وہ تمام غلطیاں داخل ہیں، جو انسان سے وضع کلیات میں ہوتی ہیں، یہ بالکل ممکن ہے کہ مشاہدۂ جزئیات صحیح ہو، لیکن اس سے استقراءً جو نتائج و تعمیمات قائم کیے جائیں وہ غلط ہوں،

اس طرح کی غلطیوں کا تمام و کمال احاطہ کرنا ممکن نہیں، البتہ یہ ممکن ہے کہ اس طبقہ کے چند نمایاں و عامۃ الورود مغالطات کی تعیین کردی جائے، چنانچہ مل نے یہی کیا،

(الف) ایک عام شکل اس طرح کی غلطیوں کی یہ ہے، کہ انسان کلیات و تعمیمات ایسے قائم کرنے لگتا ہے، جن کا غلط و صحیح ہونا ایک طرف رہا، تجربہ و استقراء کا ان تک دسترس ہی نہیں ہوتا، استنتاج استقرائی کے لیے لازمی ہے کہ جن چیزوں کی بابت نتائج نکالے جائیں، ان کے احول کے قوانین سے اگر پوری نہیں تو ایک خاصی حد تک واقفیت ضرور ہو، ورنہ استقراء بے معنی رہے گا، مثلاً کرۂ ارض کے موسمی تغیرات کے مشاہدہ سے ہم نظام شمسی کے بعض

دیگر سیاروں، یا پھر اجرام فلکی کے جو سرے سے نظام شمسی سے خارج ہیں، انو کے بارے میں اگر کوئی نتیجہ نکالنے لگیں تو اسی مغالطہ کے مرتکب ہونگے، اس لئے کہ ہمارا علم اپنے ہی کرہ کے خواص طبعی تک محدود ہے، اس کرہ کے علاوہ کسی جرم فلکی کے قوانین طبعی کا علم جو علم کہنے کے قابل ہو، انسان کو حاصل نہیں، اور اس بے علمی کی بنا پر ہمیں وہاں کے متعلق کسی استقرار کا حق نہیں، اسی قبیل سے وہ غلطی بھی ہے، جسمیں عموماً منکرین معجزات مبتلا ہیں، یہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں امور جن کے وقوع کا دعوی کیا جاتا ہے، چونکہ قوانین قدرت کے مخالف ہیں، اس لئے انکا واقع ہونا ناممکن ہے، لیکن جب ان کے اس قول کی تحلیل کیجاتی ہے تو بالآخر قانون قدرت کی مخالفت کے معنی صرف اسقدر نکلتے ہیں کہ اب تک انھیں کسی ایسے قانون طبعی کا علم نہیں ہوا، جس سے واقعۂ زیر بحث کی توجیہ ہو سکے، لیکن یہ کیسے معلوم کہ ہمارا علم تمام قوانین قدرت کا احاطہ کر بھی چکا ہے، بہت آسانی سے ممکن ہے کہ جس قانون قدرت کے ماتحت وہ "معجزہ" واقع ہوا ہو، اب تک اس قانون کا ہمیں علم نہ ہوا ہو، مگر آئندہ ہو جائے، عدم علم، کسی حالت میں علم عدم کے مستلزم نہیں،

(ب) اسی طرح وہ تعمیمات بھی مغالطہ پر مبنی ہیں، جنمیں فطرت کے قائم کردہ تنوعات کے درمیان توحد یا یکرنگی کی کوشش کیجاتی ہو، اس مغالطہ کی دو صورتیں ہیں، ایک وہ، جس میں اکثر قدمائے یونان مبتلا رہے ہیں، اور وہ یہ ہے، کہ بالکل متبائن الجنس و مختلف النوع چیزوں کو ایک ہی اصل کی فروع سمجھ

لیا جاتا ہے[1]، مثلاً یونانی حکیم طالیس کا یہ دعویٰ کہ تمام کائنات کی اصل پانی ہے، یا دیمقراطیس کا یہ نظریہ کہ دنیا کی ہر شے کی علّت اولی مادہ ہے، دوسری وہ صورت ہے جو آج کل کے اکثر علماے سائنس کے نظریات میں پائی جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مختلف حاسات جو ہمارے مختلف آلات حواس کو متاثر کرتے ہیں، ایک ہی قانون یا کلیہ کے تحت میں رکھ دیے جاتے ہیں، مثلاً پروفیسر ٹنڈل کا یہ دعویٰ، کہ حرارت، نور، آواز، وغیرہ مختلف حاسات جنمیں سے کوئی ہماری حسّ لامسہ کو متاثر کرتا ہے، کوئی حسّ باصرہ کو، اور کوئی حسّ سامعہ کو، سب کے سب حرکت کے مظاہر و اشکال ہیں، ان تمام صورتوں میں، ان نظریات کے بانی اس امر کو نظرانداز کر گئے ہیں، کہ اگر یہ سب چیزیں ایک ہی علت کی معلول ہوتیں، تو ان میں اس قدر اصولی و فروعی اختلاف کیونکر پیدا ہو جاتا[2]، اصناف موجودات میں ہر صنف اپنے مخصوص قوانین طبعی رکھتی ہے، اس لیے ایک صنف کے قوانین کو دوسرے پر منطبق کرنا سخت استقرائی غلطی ہے،

(ج) مغالطہ تعمیم کی ایک اور عام اور دقیق شکل یہ ہے کہ استقرا کی بنیاد محض تعدد نظائر پر رکھی جاتی ہے یعنی بلا لحاظ حالت مخصوص و مقتضیات زمان و مکان

[1] یہ تشریح مل کے مذاق کے مطابق تھی، لیکن خود اس جرح پر یہ جرح ہو سکتی ہے کہ ان اجناس و انواع کے متباین الاصل و مختلف الاصل ہونے کا کیا ثبوت ہے؟ [2] اس جرح کا بے وزن ہونا ظاہر ہے،

محض کثرت مشاہدہ کے بھروسہ پر کلیات قائم کئے جاتے ہیں، اور یہ غیر تربیت یافتہ نفس بشری کی طبعی رفتار ہے، ایک عامی شخص جب اپنے ذہن میں اس پر غور کرتا ہے کہ:-

"فلاں الف، فلاں الف، فلاں الف سب میرے تجربہ میں ب ثابت ہوئے ہیں
اور کوئی الف مجھے اب تک ایسا نہ ملا، جو ب نہ ہو"

تو وہ بالکل قدرتی طور پر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ:-

"کل الف، ب ہیں"

استقرار کا یہ ناقص طریقہ جس قدر غلط ہے افسوس ہے، کہ اسی قدر عام و ظاہر فریب ہے، پولیٹکل مقررین، اخبار نویس و عام مصنفین اپنی روزانہ تقریر و تحریر میں اس طرح کی غلطیاں کرتے ہیں اور بکثرت کرتے ہیں، لیکن عموماً ان نتائج کی غلطی لوگوں کی نظر سے مخفی رہتی ہے، چند مغالطات اس طرح کے درج ذیل کئے جاتے ہیں:

(۱) افریقہ کے حبشیوں میں کسی طرح کے تمدن کی صلاحیت ہی نہیں، کیونکہ شروع سے لیکر آج تک وہ ہمیشہ جہالت اور بربریت میں رہے ہیں،

(۲) اہل ہند ہمیشہ غیر اقوام کی غلامی میں رہیں گے، کیونکہ تاریخ کسی ایسے زمانہ کی نظیر سے خالی ہے، جب کہ خود اہل ہند ہند پر حکمران رہے ہوں،

(۳) فلاں فلاں کتاب کے کیڑے جب گوشوں عزلت کدوں اور کتبخانوں سے باہر ایسے کاموں میں لگا دئے گئے جنھیں کتابی معلومات سے کوئی واسطہ نہ تھا،

تو ناکام رہے ہیں، اس لئے لازماً ارباب علم عملی زندگی میں پڑنے کے ناقابل ہیں،

(۴) طبقۂ نسوان میں اب تک اتنے نامور ومشاہیر نہیں پیدا ہوئے ہیں جتنے طبقۂ رجال میں ہوئے ہیں، لہذا عورت فطرۃً ولازماً مرد سے کمتر ہے،

(۵) اسوقت تک ہر مادی شئے ذی وزن ثابت ہوئی ہے، لہذا ناممکن ہے کہ کوئی مادہ ایسا ہو جو وزن سے خالی ہو،

یہ تمام مثالیں ہیں مغالطۂ زیر نظر کی، ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ اصول ذیل پر مبنی ومتفرع ہیں:-

"جو کچھ اب تک نہیں ہوا ہے وہ آئندہ بھی نہ ہوگا"

یہ کلیہ اس لحاظ سے بے شبہہ صحیح ہے، کہ جب تک تمام حالات وشرائط برقرار رہیں، واقعہ بھی برقرار رہے گا، لیکن تمام حالات وشرائط کا استقصاء کر کے یہ دیکھنا کہ کون کون، کن کن موقعوں پر کس کس حد تک قائم ہیں، بجائے خود ایک خاص تحقیقات کا محتاج ہے، جسکا فیصلہ محض تعدد امثلہ ونظائر سے نہیں ہو سکتا، مانا کہ ایک شئے ابتدائے آفرینش سے اب تک عالم وجود میں نہیں آئی ہے، لیکن یہ کہاں سے لازم آگیا کہ وہ آئندہ بھی کسی حالت میں نہ پیدا ہوگی؟ اگر اب تک اسکی تکوین نہیں ہوئی، تو اسکی کھلی ہوئی وجہ یہ ہے، کہ اب تک اس کی تکوین کے کافی علل واسباب نہیں جمع ہوئے لیکن دنیا کے ہر روزہ اختلاف حالات ورفتار ترقی کے ساتھ اگر آئندہ وہ کل علل وشرائط مجتمع ہو جائیں، تو یقیناً وہ شئے وجود میں آجائے گی، اور ہمکو اُسکے ماننے کی ضرورت

تغیر پذیری کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسے علل و شرائط کے اجتماع میں استحالہ کیا ہے
(د) اس کے بعد ان مغالطات کا نمبر آتا ہے جنہیں ہم زمانی کو تعلیل کا مرادف سمجھ
لیا جاتا ہے، دو واقعات ایک ہی زمانہ میں ہوتے ہیں، اور ان کے بارے میں یہ یقین
کر لیا جاتا ہے کہ ان کے درمیان علت و معلول کا تعلق ہے، حالانکہ ہم زمانی رشتہ
تعلیل کی مطابقاً مستلزم نہیں، مثالیں ملاحظہ ہوں،

(۱) اورنگ زیب کے زمانہ سے سلطنت مغلیہ کا زوال شروع ہوا، لہذا اورنگ زیب
زوال سلطنت مغلیہ کا باعث تھا،

(۲) انگریزوں کے عہد حکومت میں، ہندوستان میں بڑے بڑے اولیاء اللہ
پیدا ہوئے، لہذا انگریزی حکومت نے اولیاء اللہ پیدا کئے،

اسطرح کے غلط استقرائی نتائج ہم روزمرہ اپنے گردوپیش دیکھتے رہتے ہیں،
اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا مغالطہ ہے، جسے گویا اس کا عکس کہنا چاہئے،
اسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی واقعہ، جو متعدد عوامل مؤثرہ کا نتیجہ ہوتا ہے اس کی
اصلی علت ان متعدد عوامل میں سے کوئی ایک شے قرار دے لی جاتی ہے اور باقی کو
بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے، مثلاً اگر جمہوریت امریکہ میں مفید ثابت ہوئی ہے تو
بغیر امریکہ کے مخصوص حالات کا لحاظ کئے ہوئے اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ بعینہ اسی
نمونہ کی جمہوریت ہر ملک اور قوم کے لئے موزوں ہوگی، یا مثلاً ابتدائی جبری تعلیم
انگلستان میں باعث فلاح ہوئی ہے، تو اس سے اس نتیجہ پر پہنچنا کہ بلا لحاظ اختلا

حالات، ہر ملک اور ہر سطح تمدن کے لئے جبری طریقہ تعلیم مفید ہوگا،

(ھ) فہرست مغالطات کا آخری عنوان تمثیل ناقص ہے، تمثیل و تشبیہ سے استنتاج قطعی کا تو کوئی بھی مدعی نہیں، البتہ اگر تمثیل صحیح ہوتی ہے تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک شے کسی ایک خصوصیت کے لحاظ سے دوسری شے سے مشابہ ہے تو بعض دوسری خصوصیات کے لحاظ سے بھی، جو پہلی خصوصیات کی نہ علت ہیں، نہ معلول، وہ اس کے مشابہ ہوگی، تمثیل سے کسی شے کی واقعیت کا ثبوت کسی حالت میں نہیں ہوسکتا، زیادہ سے زیادہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک شے کے متعلق امکان یا احتمال پیدا ہو جائے، مثلاً ہم بعض سیاروں کے متعلق جانتے ہیں، کہ وہ شکل میں مدور ہیں آفتاب کے گرد گھومتے ہیں، خود اپنے محور پر بھی گردش کرتے ہیں، آفتاب کی قوت جذب سے متاثر ہوتے ہیں، غرض ان سب حیثیات سے وہ ہمارے کرۂ ارض کے مشابہ و مماثل ہیں، اب اس مشابہت کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ انسانی آبادی کے لحاظ سے بھی کرۂ ارض کے مشابہ ہوں، ممکن ہے کہ زمین کی طرح وہاں بھی لوگ رہتے ہوں، لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ یہ صرف احتمال ہی احتمال ہے، انسانی آبادی اور سیاروں کی کثرت وغیرہ کے درمیان کوئی رشتہ تعلیل نہیں، ورنہ پھر تمثیل، تمثیل نہ رہے گی، بلکہ استقراء کے دائرہ میں داخل ہو جائے گی، لوگوں کی ایک عام غلطی یہ ہے کہ اس احتمال کو یقین کا درجہ دے لیتے ہیں، اور محض تشبیہ کی بنا پر قطعیت تک پہنچ جاتے ہیں،

یہ غلطی تو اسوقت تک ہوتی ہے جب تشبیہ صحیح ہو لیکن اس بارے میں اصلی مغالطہ کی بیشتر صورت یہ ہوتی ہے کہ خود تشبیہ ہی ناقص ہوتی ہے، تشبیہ کے ناقص ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جن دو خصوصیات کے درمیان تشبیہ دینا مقصود ہے انکے درمیان ہمارے علم میں رشتہ تعلیل نہ صرف غیر موجود ہے، بلکہ اس کا بھی قطعی ثبوت موجود ہو، کہ ان میں علت و معلول کی نسبت ہو ہی نہیں سکتی، مثلاً حامیان استبداد کا مشہور استدلال تمثیلی یہ ہے، کہ

"جسطرح خاندان کا وہ نظام نہایت کامیاب و خوش آیند ہوتا ہے جسمیں خانگی حکومت کا افسر اعلیٰ، کوئی بزرگ خاندان ہوتا ہے جسکے فیصلوں میں بچوں کی رائے کو دخل نہیں ہوتا، اسی طرح سیاسیات میں بھی وہی نظام سلطنت سب سے زیادہ کامیاب و خوش آیند ہوگا جسمیں ملک کی حکومت تمامتر ایک فرمانروا کے ہاتھ میں ہو اور جس کے احکام میں رعایا کی رائے کو کچھ دخل نہ ہو،،

اس سے قطع نظر کرکے کہ اس تمثیل میں، جو مقدمہ بطور نظیر و سند پیش کیا گیا ہے خود وہی کہاں تک صحیح ہے اصلی مغالطہ یہ ہے کہ حکومت خانگی و سیاسی کے درمیان جن دو خصوصیات (یعنی مطلق العنانی و کامیابی) کے درمیان نسبت تعلیل قائم کیگئی ہے، انکے متعلق ہمیں خوب معلوم ہے کہ ایسی کوئی نسبت نہیں قرار دیجا سکتی، کیونکہ خانگی زندگی کی مسرتوں میں افسر خاندان کی غیر مسئولیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ یہ مسرتیں نتیجہ ہوتی ہیں خردوں کے ساتھ افسر خاندان کی فطری بزرگانہ شفقت و رحمت اور اس کے سن تجربہ کار

معاملہ فہم ہونے کا، اور یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جنمیں سے ایک بھی کسی خود مختار فرمانروا کیلئے لازمی نہیں اسطرح کے چند مزید مغالطات ملاحظہ ہوں:-

(۱) افراد کی حیات کی رفتار طبعی یہ ہے کہ بچپن، لڑکپن، جوانی سے گذر کر ضعیف ہوں اور ان کے قوٰے بین بغیر کسی مرض کے ازخود انحطاط پیدا ہو جائے، اسی طرح حیات اقوام جو حیات افراد کے مشابہ ہے اُسکا اقتضائے طبعی بھی یہی ہے کہ بالآخر ضعیف ہو اور محض کبرسنی کے باعث اُنمیں ازخود انحطاط پیدا ہو،

(۲) آدمی جب غرق ہونے لگتا ہے تو اس کے سر سے پانی کا ایک بالشت اونچا ہونا اور دس گز اونچا ہونا دونوں برابر ہیں، دونوں صورتوں میں وہ یکساں غرق ہوگا، اسی طرح گناہ کرتے وقت گناہ کا چھوٹا ہونا یا بڑا ہونا دونوں یکساں ہیں، انسان بہرصورت مساوی درجہ کا گناہ گار ہوگا،

(۳) رفتار میں یکرنگی و یکسانیت آداب شرافت سے ہے، کبھی تیز چلنا اور کبھی سست متانت کے خلاف ہے، سوسائٹی نے اُسے صرف انسانی ضروریات کی مجبوریوں سے جائز رکھا ہے، سیاروں کو تو کوئی ایسی مجبور کن ضرورت لاحق ہو نہیں سکتی، اس لئے ضرور ہے کہ سیاروں کی رفتار شروع سے آخر تک ایک سی رہتی ہو،

(۴) کشتی خواہ لعل و جواہر سے لدی ہو، خواہ ردی کاغذ سے، دونوں صورتوں میں اسکے غرق ہونے سے ملاح کی یکساں حماقت ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح آدمی کی

کسی غلطی سے نقصان قلیل ہو یا کثیر اس کی حماقت بہرصورت مساوی درجہ کی ہوگی"

مغالطات تمثیلی اکثر استعارات و تشبیہات کے پردہ میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ استعارہ بجائے خود استدلالی وقعت مطلق نہیں رکھتا، البتہ وہ یہ اشارہ کرتا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان کوئی وجہ تشبیہ موجود ہے جسکی بنا پر ممکن ہے کہ استدلال قائم ہوسکے تشبیہات مرکب میں تشبیہات مفرد کی بہ نسبت مغالطہ کا احتمال ہمیشہ زیادہ ہوتا ہے ایک بہت بڑا سبب مغالطات تمثیلی کا یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات زبان میں بالکل متبائن و مختلف مفاہیم کو ادا کرنیکے لئے ایک ہی لفظ موجود ہوتا ہے لوگ اس اشتراک لفظی کی بنا پر اشتراک معنوی قرار دینے لگتے ہیں، جو اکثر حالتوں میں ایک شدید غلطی ہوتی ہے زبان میں ایک لفظ "سخت" ہے، غور کرکے دیکھو یہ کتنے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے پتھر بھی سخت ہوتا ہے، گرہ بھی سخت ہوتی ہے، دشواری بھی سخت ہوتی ہے، گفتگو بھی سخت ہوتی ہے، مزاج بھی سخت ہوتا ہے، مسئلہ بھی سخت ہوتا ہے، اب اگر کوئی شخص سخت کلامی یا سخت مزاجی کی تمثیل سے پتھر یا لوہے کی سختی کی علت دریافت کرنا چاہے، تو ایسے کھلے ہوئے مغالطہ پر کس کو ہنسی نہ آجائیگی؟

مل نے مغالطات پر جو کچھ لکھا تھا، اسکی ضروری تلخیص، کافی اضافہ تمثیلات اور برائے نام تنقید کے ساتھ اوپر گذر چکی، مل کے اقوال و بیانات کی تشریح اگرچہ قصداً اسقدر

کھول کردی گئی ہے، کہ اوسکی رائے کی کمزوریان ذہی فہم ناظرین کو بآسانی نظر آسکتی ہین
ایسے صراحت کے ساتھ تنقید نہین کی گئی، یہ خاموشی نیم رضا کے مترادف نہین ہل کے مسئلہ
مقولات عشر پر جو سرسری تنقید کی گئی تھی، وہ عام منطقیین کے مذاق کے موافق تھی اگر آپ کے
مسئلہ مغالطات پر کوئی مجتہدانہ نظر کی جاتی، یا کم از کم منطق جدید کے ائمہ و علمار کے نقطۂ خیال
سے اس موضوع پر روشنی ڈالی جاتی، تو ایک بڑی طویل مستقل بحث چھڑ جاتی، جو مضمون
ہذا کے اصلی مقصد یعنی اردو دان پبلک سے ہل کے تعارف کرانے مین چندان مفید نہ ہوتی،

باب (۳)

مقدمہ "مکالمات برکلے"

سکندر اعظم اپنے زمانہ کا پُرہیبت و جبروت بادشاہ ہے، قرب و جوار کے علاقہ سر کرکے نظر اور اٹھاتا ہے اور چشم زدن میں، ایران، افغانستان، اور شمالی ہندوستان کی بلند گردنیں اسکے آگے خم ہیں، کامیابیوں اور فتحمندیوں کے نشہ میں جھومتا ہوا نوجوان شہنشاہ اپنے وطن واپس ہوتا ہے، راستہ میں تپ آتی ہے، ایک سے ایک بڑھکر اطباء سے حاذقین ہمرکاب ہیں؛ لیکن چند ہی روز میں دنیا کو نظر آجاتا ہے کہ جس قوت نے ایک عالم کو تہ و بالا کر رکھا تھا بالآخر موت سے وہ خود مسخر ہو کر رہی، اور دنیا جسے قوی ترین ہستی تسلیم کر رہی تھی، اسے اپنے سے قوی تر حریف مل گیا، جس کے سامنے تمام اقبال مندیاں، ساری کشورکشائیاں ساری حوصلہ مندیاں ہیچ ثابت ہو کر رہیں!

حکیمون کا حکیم اور طبیبون کا طبیب جالینوس بسترِ مرگ پر ہے، جسمِ انسانی کا کوئی راز نظرون سے مخفی نہین، دواؤن اور غذاؤن کے خواص ایک ایک کرکے نوکِ زبان ہین، جان نثار شاگردون کی پوری جماعت علاج وتیمارداری کے لئے کمربستہ، سوءِ علاج کا وسوسہ نہین، بدپرہیزی کا اندیشہ نہین، بے احتیاطیون کا گذر نہین، بااینہمہ جب وہ وقت آیا، جو مقرر اور مقدر تھا، تو کوئی شے مشتِ خاک کو پیوندِ خاک ہونے سے نہ روک سکی کیا موت کی قوت ساری نسلِ انسانی کی مجموعی قوت اور متحدہ طاقت سے بھی بالاتر ہے؟

سنہ ۱۲ء مین ساحلِ انگلستان سے امریکہ کے لئے جہاز ٹائٹینک روانہ ہوتا ہے، جسکی ساخت مین یورپ وامریکہ کے بہترین دماغ شریک ہین، ماہرینِ فن جہازرانی وجہازسازی کا دعویٰ ہے کہ اس جہاز کا غرق ہونا ناممکن ہے، جہاز کے انتظامات ہر حیثیت سے مکمل واعلیٰ ہین، افسرون کی ہوشیاری، جہازرانون کی مہارتِ فن بالکل غیر مشتبہ ہے، اتفاقی خطرات سے جان بچانے کے تمام سامان موجود ہین، لیکن جہاز ایک برفستانی چٹان سے ٹکراتا ہے، اور آناً فاناً لاکھون روپیہ کا سامان اور اُس سے کہین زیادہ بیش قیمت نفوس دس بیس نہین، سو پچاس نہین، کم وبیش سترہ سو کی تعداد مین سمندر کی نذر ہوجاتے ہین! —— کیا بہترین دماغون کی پیش بینی وخوش تدبیری بھی ایک خاص حد سے آگے نہین بڑھ سکتی؟

امریکہ کا سب سے زیادہ متمول تاجر بیمار پڑتا ہے، وہ روپیہ سے ہر شے خرید کرسکتا ہے، صحت کیلئے ہزاروں نہیں، لاکھوں نہیں، کروروں روپیہ خرچ کردینا اس کے نزدیک دشوار نہیں، اسکی دولت کا شمار اربوں سے اوپر ہے، بات کی بات میں ہوائی جہاز کے ذریعہ سے، جرمنی، فرانس، انگلستان اور خود امریکہ کے مشہور ترین ڈاکٹر اس کے گرد جمع ہوجاتے ہیں، میڈیکل سائنس نے جتنے آلات ایجاد کئے ہیں، سب سے مدد لی جاتی ہے، ترقی یافتہ علم العلاج کے ہر جدید طریقہ کا عمل کیا جاتا ہے، عضویات کے تازہ ترین انکشافات ایک ایک کرکے کام میں لائے جاتے ہیں، بااین ہمہ موت کی روک تھام نہ ہوسکی، شاید کوئی طاقت انسانی عقل ودماغ، سائنٹفک آلات، طبی تحقیقات، حاذقانہ انکشافات، اور بے پایان صرف زر کی متحدہ طاقت سے بھی بڑھ کر ہے۔!

یہ وہ مشاہدات اور تجربات ہیں جو گورے اور کالے وحشی ومتمدن، جاہل وعالم، بڑے اور چھوٹے، مغربی اور مشرقی، ہر انسان کو پیش آتے رہتے ہیں، اور انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر واقعہ سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکالتا رہتا ہے، عالی دماغ افراد بڑے بڑے مسائل کے متعلق اہم نتائج نکالتے ہیں، عامی انسان اپنی بساط کے موافق کم رتبہ نتائج تک پہنچتا ہے لیکن نفس استنباط نتائج سب میں مشترک ہے،

ان مشاہدات وتجربات سے بھی کوئی نتیجہ نکلنا ضرور تھا اور وہی نفس انسانی نے نکالا

انسان نے یہ دیکھا، کہ اسکی بڑی سے بڑی زبردست قوتین کسی نامعلوم طاقت سے مغلوب ہوجاتی ہین، اسکی جان توڑ کوششین ناکام رہجاتی ہین، اُس کے پختہ سے پختہ ارادے شکست ہوجاتے ہین، وہ چاہتا ہے کہ ہمیشہ زندہ رہے، مگر نہین رہ پاتا، وہ چاہتا ہے کہ ہر قسم کے حوادث ومصائب سے محفوظ رہے، مگر کامیاب نہین ہوتا، وہ چاہتا ہے کہ ہمیشہ مسرور وکامیاب رہے، مگر بس نہین چلتا، اسکی یہ بے بسی وبیچارگی اُسے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کرتی ہے کہ اسکی محدود قوتون سے پرے کسی اور قوت کا وجود ہے، جو اُس پر اور اسکے مثل تمام فانی موجودات پر ہر لحظہ وہر آن عمل کرتی رہتی ہے،

کچھ دیر کیلئے اپنے متخیلہ کو مشاہدہ وتجربہ کے قیود سے آزاد کرکے دیکھئے، پھر بھی نتیجہ مین کوئی اختلاف نہ واقع ہوگا، سکندر چند ممالک کا فرمانروا تھا، ممکن ہے آئندہ کوئی تاجدار ایسا پیدا ہو جس کے زیر نگین سارا کرۂ ارض ہو، بلکہ اس سے بھی بڑھکر آفتاب و ماہتاب اور سارا نظام شمسی اسکے قبضہ مین ہو، با این ہمہ کیا وہ قادر مطلق ہوجائے گا؟ کیا اس حکومت واقتدار کے بقا اور دوام کی حسرت اُس کے دل مین نہ رہے گی؟ اور کیا اس آرزوئے ناکام کا دل مین رہنا صریحًا اس کی مغلوبیت وبیچارگی کی دلیل نہ ہوگی،؟ قارون کا نام اسوقت تک دولت وثروت کیلئے ضرب المثل ہے، ممکن ہے کہ کوئی آئندہ قارون ثروت وتمول مین اس گذشتہ قارون سے لاکھون کروڑون درجہ زاید ہو، با اینہمہ کیا قوانین فطرت اس پر عمل کرنا چھوڑ دین گے؟ سردی گرمی، بھوک پیاس، بیماری، کاہلی، کیا ان سب حوادث کے مقابلہ کے لئے اسے اس سے کچھ کم ضرورت پڑیگی جتنی معمولی انسان کو ہر وقت

رہتی ہے، ؟ کیا قانون تغیر و فنا کی گرفت اس پر نہ باقی رہیگی؟

غرض نتائج خواہ مشاہدہ و تجربہ کے حدود کے اندر رہ کر نکالے جائیں، خواہ ان قیود سے باہر نکل کر تخیل کی فضاء وسیع میں پرواز سے کام لیا جائے، انسان جب تک انسان ہے، اسے بشریت کی بے بسی، بے کسی و بیچارگی کا محسوس ہوتے رہنا لازمی ہے اور اس کا احساس ہونا گویا یہ اعتراف کرنا ہے، کہ موجودات فانی سے اورا، و مافوق کسی اور شے کا وجود ضروری ہے،

اتنے جزو پر عالم و جاہل، متمدن و وحشی، مشرک و مومن، خدا پرست و لامذہب، موحد و دہریہ، سب کا اتفاق ہے، لیکن اسکے بعد ہی اختلاف شروع ہو جاتا ہے،

یہ قوت تعداد میں ایک ہے یا متعدد قوتیں ہیں؟ یہ قوت صاحب شعور و ارادہ ہے یا نہیں؟ اس ہستی کا ادراک عقل انسانی کو ہو سکتا ہے یا نہیں؟ کائنات سے اس ہستی کو تعلق کس قسم کا ہے؟ اس کے صفات کیا کیا ہیں؟ ان میں سے ہر سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن اتنے جزو پر سب کا اتفاق ہے کہ جس فانی و تغیر پذیر کائنات کا تجربہ ہمیں ہر وقت ہوتا رہتا ہے اسکے پرے "کچھ اور" ضرور ہے، اور ممکن الوجود کا وجود خود متلزم ہے واجب الوجود کے وجود کو،

یہ "کچھ اور" کیا ہے، ؟ ایک گروہ نے اس کے جواب میں کہا، کہ عالم میں جو کچھ تغیرات جاری ہیں یہ سب محض مادہ کے مختلف اشکال و شئون ہیں، وجود حقیقی صرف مادہ کا ہے جو غیر مخلوق و ناقابل فنا ہے، قوت اس کا ایک غیر منفک صفت ہے، اسی کے سہارے

ہیولیٰ برابر اپنی صورتین بدلتا رہتا ہے، اور کائنات مین جو کچھ موجود ہے، یہ سب ذرات مادی کی ہی ترکیب و تحلیل، لف و نشر، انضمام و انتشار کے اشکال مختلف کی جلوہ آرائیان ہین، یہ گروہ مادئین کا کہلایا، جو مذہب کے منکر اور عام محاورہ مین دہریہ و ملحد کے لقب سے موسوم ہین،

دوسرے فریق نے جواب مین کہا، کہ بے شعور، بے ارادہ، ولایعقل مادہ سے نظام کائنات کا ظہور مین آنا ناممکن ہے، علت العلل مین شعور و ارادہ کو تسلیم کرنا لازمی ہے، اور اسی کا نام خدا ہے، یہ گروہ مذہبی گروہ ہے، مگر اسکے ماتحت خود متعدد فریق پیدا ہو گئے،

طفلانہ خیال یہ ہوتا ہے کہ جسقدر عظیم الشان و مہیب مظاہر فطرت ہین، سب ایک ایک آخری قوت کے معلول ہین، اور اس طرح خداؤن کی تعداد حد شمار سے خارج ہے، ایک خدا بارش کا ہوتا ہے ایک طاعون کا، ایک جنگ کا ایک سمندر کا، وقس علیٰ ہذا، مذہب شرک کی بنیاد اس خیال پر ہے،

اس سے ترقی یافتہ شکل یہ ہے کہ سب قوتین جو بظاہر آخری و اختتامی معلوم ہوتی ہین بجائے خود معلول ہین ایک اصلی قوت کے جسکی یہ سب محض فروع یا مظاہر ہین، اور وہ قادر مطلق و عالم کل ہے، یہ مذہب توحید ہے،

ایک جماعت نے اس پر اعتراض کیا کہ اگر یہ نظام کائنات ایک ہی آخری علت کا معلول ہے، تو اسمین اسقدر تناقض، کشمکش، برہمی و فساد کیون ہے اسکی توجیہ اسی

صورت مین ہوسکتی ہے کہ عالم کو دو مخالف قوتون کی رزمگاہ تسلیم کیا جائے، گویا خیر وشر، نور و ظلمت، یزدانیت وشیطنت کی متضاد قوتین ہر وقت عامل رہتی ہین اور کائنات اون کی زور آزمائیون کی تماشا گاہ ہے، یہ ثنویت کا نقطۂ خیال ہی،

یہ اختلاف واجب الوجود کی وحدت وکثرت توحید و تعدد سے متعلق تھا، ساتھ ہی اسکی ماہیت بھی معرض بحث مین رہی ہے، عام خیال اسکی تجسیم کا مؤید ہے، عامۃ الناس اسکی شخصیت کے قائل ہین، اُسے مجسّم سمجھتے ہین، اور یہ خیال کرتے ہین کہ وہ ایک نہایت پر قوت شہنشاہِ اعظم کی حیثیت سے آسمان کے تخت پر جلوس افروز ہے، علماء وحکماے مذہب کی راے عمومًا اس کے مخالف ہی، وہ اُسے زمان ومکان کے قیود سے منزّہ موجود کل ومحیط کل سمجھتے ہین، جو ایک ہی وقت مین یہان بھی ہی اور وہان بھی، ادھر بھی ہے اُدھر بھی، اسی طرح ماہیت واجب الوجود کے باب مین اور بھی اہم اختلافات ہین،

مغرب مین یہ مباحث اصلًا وبراہ راست علم کلام والٰہیات سے متعلق ہین، فلسفہ کا تعلق ماہیت واجب الوجود سے محض ضمنی وبالواسطہ ہے، یہی وجہ ہے کہ مغرب کے متکلمین والٰہیین نے ان مسائل مین جو موشگافیان کین، اسکی داد وہان کے فلسفیون کے حلقہ مین کچھ زیادہ نہ ملی، علیٰ ہذا جو نظریات وہان کے حکما، وفلاسفہ نے قائم کیے ہین انھین کلام والٰہیات کے مسند نشینون کے ہان چندان حسن قبول نہ حاصل ہوا،

مغرب کا فلسفی جب تک فلسفی رہ کر ان مسائل پر نظر کرتا تھا، فرنگی متکلمین کی

پیشانیوں پر بدگمانی کے بل پڑے رہتے تھے، اور متکلمین جب فلسفہ کے دائرہ میں قدم رکھنا چاہتے تھے، تو فلسفیوں کے چہرہ پر تبسّم کے آثار پیدا ہو جاتے تھے، مسیحی مذہب کے متکلمین اپنے ہاں کے فلاسفہ کی ادب ناشناسیوں اور گستاخیوں پر برہم ہوتے تھے اور وہاں کے فلاسفہ انکی ناواقفیت و سطح بینی پر ہنستے تھے "عقل و نقل" میں یہ جنگ یورپ کی سرزمین پر مدتوں جاری رہی، اور گو منزل مقصود فریقین کی ایک تھی تاہم راستے اس قدر مختلف تھے کہ دونوں فریق ایک دوسرے کو گمراہ سمجھتے رہے،

ولادت مسیح سے لیکر سترہ صدیاں اسی تمنا سے ناکام میں آئیں اور گذر گئیں اٹھارویں صدی آئی، تو اپنے ہمراہ نوید مصالحت لیتی ہوئی آئی اس کے آغاز میں ابھی ۱۵ پندرہ سولہ سال کا عرصہ باقی تھا کہ آئرلینڈ کے ملک میں ۱۲ بارہ مارچ ۱۶۸۵ء کو جارج برکلے تولد ہوا، اور صدی کے آغاز کیساتھ ساتھ اسکی تصانیف کا بھی آغاز ہوا ۱۷۰۵ء میں اس کے ذہن میں ایک جدید نظام فلسفہ کا تخیل پیدا ہوا ۱۷۰۷ء سے قلم ہاتھ میں لیا ۱۷۰۹ء میں معرکۃ الآراء رسالہ نظریۂ رویت شائع ہوا ۱۷۱۰ء میں مبادی علم انسانی اور ۱۷۱۳ء میں مکالمات، مشغلۂ تصنیف اسکے بعد بھی مدت تک جاری رہا لیکن سلسلہ کی اہم ترین تصانیف یہی تین تھیں،

برکلے کے وجود نے یورپ میں اس حقیقت کو ثابت کر دیا کہ مسیحی علم کلام اور فرنگی فلسفہ کے درمیان کوئی تناقض لازمی نہیں اور یہ ممکن ہے کہ ایک ہی شخص گرانپایہ فلسفی

بھی ہو اور اعلیٰ متکلم بھی، اوسکی تعلیمات کا لُبِ لباب دفعات ذیل مین رکھا جا سکتا ہے،

(۱) اشیائے عالم کے جتنے خواص ممکن ہین، رنگ، بو، مزہ، شکل، جسامت، وزن، مقدار وغیرہ سب مجموعًا و انفرادًا، اپنے وجود کے لئے اس امر کے محتاج ہین کہ کسی کے حس و ادراک مین آسکین،

(۲) اشیاے عالم ہمین اسلئے محسوس نہین ہوتین کہ موجود ہین، بلکہ ہم انکے وجود ہی کے محض اس بنا پر قائل ہوتے ہین کہ وہ محسوس ہوتی ہین،

(۳) وجود اشیا، محسوسیت اشیا کے مترادف ہے، جو شے قطعًا کسی کے حس و ادراک مین نہین آسکتی وہ موجود بھی نہین ہوسکتی،

(۴) گویا کائنات خارجی ممکن الوجود ہے، اور نفس مُدرِکہ اس کیلئے بہ منزلہ واجب الوجود، وجود حقیقی نفس مُدرکہ کا ہے اور کائنات خارجی محض ایک وجود شبہی یا ظلی رکھتی ہے، جب آفتاب نہین، تو نہ شعاع باقی رہ سکتی ہے، نہ سایہ، جب نفس مدرکہ نہین تو کائنات کا وجود بھی نہین،

(۵) لیکن ظاہر ہے کہ کائنات کے بیشمار اجزا ایسے ہین جو کسی نفس انسانی کے ادراک مین نہین آتے، پھر انکا وجود کہان ہے؟

(۶) اس کے علاوہ خود نفوس مُدرکہ بھی تو بہ حیثیت اشیا، جزو کائنات ہین، انکے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہین؟

(۷) ان کا وجود ایک "نفس اعظم"، یا شعور کلی کے ادراک مین آتا ہے، جو محیط کل،

ہمہ گیر ہمہ دان ہمہ بین ہی،

(۸) عام نفوس مُدرکہ محدود و مخلوق ہوتے ہین، یہ شعور کلّی یا نفس اعظم غیر محدود و غیر مخلوق ہے، زمان و مکان کے قیود سے آزاد، فنا و نقص کے قوانین سے بالاتر، اور بقاے دوام و ہمہ جائی کا تاجدار،

(۹) عام نفوس مُدرکہ اُس کے لئے ممکن الوجود ہین اور یہ حقیقۃً واجب الوجود،

(۱۰) اسی ذات واجب الوجود کو مذہب کی اصطلاح ہین خدا کہتے ہین،

برکلے اپنی شخصی زندگی مین ہمہ تن ایک مذہبی شخص تھا، عہدہ کے لحاظ سے پادری تھا، مذہب کے ساتھ اُسے خلوص ہی نہین شیفتگی تھی، اس کے مواعظ کی ایک ایک سطر مذہب کے رنگ مین ڈوبی ہوئی تھی، مذہب کی حمایت ہی تصنیف کی اصل محرک ہوتی تھی اُس سے بڑا متکلم برطانیہ مین شاید ہی کوئی پیدا ہوا ہو، بااینہمہ فلسفہ کے دائرہ مین اُس کی تصانیف خالص فلسفیانہ ہوتی تھین، اُس کے استدلالات یکسر عقلی ہوتے تھے جن کے مخاطب مسیحی و غیر مسیحی، مذہبی و غیر مذہبی، ہر ملت و مشرب کے اشخاص ہو سکتے ہین۔ کہین کہین اسکی فلسفیانہ تصانیف مین بھی مسیحیت کی چاشنی آجاتی ہے لیکن اسکی حیثیت چاشنی سے زیادہ نہین بڑھنے پاتی، بناے استدلال ہمیشہ ایسی رہتی ہے جس سے ہر انسان کو قائل کیا جاسکتا ہے،

اُسکے فلسفہ پر تنقید و تبصرہ یہان مقصود نہین، اسلئے اس سے قطع نظر کی جاتی ہے

کہ اسکے دلائل کا وزن کیا ہے، اور اُن سے انسان کی تشفی کہاں تک ہو سکتی ہے، البتہ اس قدر قطعی ہے کہ مغربی فلسفہ کی تاریخ مین برکلے کی اہمیت سے موافق و مخالف کسی کو انکار نہین ہو سکا ہے، ہیوم جو ایک لحاظ سے برکلے کا سب سے بڑا مخالف ہوا ہے، خود اسکے فلسفہ کی ساری عمارت برکلے کی تیار کی ہوئی بنیاد پر قائم ہے، اور آگے چل کر کینٹ نے اپنے نظام فلسفہ کا جو عظیم الشان قصر ہوائی تعمیر کیا، اس کے در و دیوار سقف و محراب گو نئے ہین، لیکن داغ بیل وہی برکلے کی ڈالی ہوئی ہے، اور اسکے بعد تو جس قدر ماہرین فلسفہ برطانیہ مین پیدا ہوئے تقریبًا سب ہی نے اس کے نظریات سے نفیًا یا اثباتًا بحث کرنا ضروری سمجھا جن مین، ریڈ، مل، بیلی، فریزر کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہین، اور تو اور خود ہکسلی نے، جسے عمومًا مذہب کا دشمن اور مادیت کا سالار لشکر سمجھا جاتا ہے، فلسفہ برکلے کی تشریح و ناقدانہ تلخیص مین مفصل مضامین لکھے،

بعض حکماے یونان اپنی تصانیف کیلئے مکالمہ کا پیرایہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ فلاطون کے خیالات اس وقت مکالمات ہی کی صورت مین موجود ہین، برکلے جب "نظریۂ رویت"، اور "مبادی" کی تصنیف سے فارغ ہو چکا، تو اُسے مناسب یہ معلوم ہوا کہ انھین خیالات کو زیادہ واضح، سلیس، عام فہم پیرایہ مین ادا کرے، اس کے لئے بہترین قالب مکالمہ کا ہو سکتا تھا، چنانچہ یہی صورت اس نے اختیار

کی، اور ۱۷۱۳ء میں مکالمات مابین ہائلس و فلونیس کے نام سے اس نے ایک رسالہ شائع کیا، رسالہ بہت مقبول ہوا، مصنف کی زندگی ہی میں کئی بار طبع ہوکر شائع ہوا، اور فرنچ جرمن زبانوں میں بھی اسی زمانہ میں اسکا ترجمہ ہوگیا،

ناظرین کے سامنے اس وقت اسی رسالہ کا اردو ترجمہ ہے، یہ کتاب تین مکالموں پر مشتمل ہے، پہلے مکالمہ میں علم و ادراک انسانی کی ماہیت و حدود پر بحث ہے، دوسرے میں وجود روح اور اس کی عدم مادیت پر، تیسرے میں وجود باری اور اس کے بدیہی الاثبات ہونے پر، اس میں تمام مسائل ہائلس (الف) و فلونیس (ف) فرضی اشخاص کی باہمی گفتگو کے ذریعہ سے ادا کئے گئے ہیں، ہائلس کو بطور معترض و مخالف کے فرض کیا گیا ہے، اور فلونیس خود برکلے کے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے، جتنے اعتراضات ان نظریات پر وارد ہونے ممکن ہیں، تقریبًا سب ہائلس کی زبان سے ادا کئے گئے ہیں، اور فلونیس نے انکی پوری طرح تردید کردی ہے، کوئی جدید اعتراض اب شاید ہی کسی دماغ میں پیدا ہوسکے،

مذہب کا ایک زبردست حریف ہر زمانہ میں، مذہب مادیت رہا ہے، اور اس جدید زمانہ میں تو شاید سب سے بڑا حریف یہی ہے، "مادیت"، کی مختصر تشریح یہ ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہے، سب محض مادہ ہی کے مظاہر، اشکال و شئون ہیں اور یہ مادہ حادث نہیں، قدیم ہے، اور مخلوق نہیں غیر مخلوق ہے، برکلے کے فلسفہ کی ضرب کاری اسی تخیل پر

آکر پڑتی ہے، اور اسی لحاظ سے برکلے کے فلسفہ کو صفحات بالا مین بار بار علم کلام سے تعبیر کیا گیا ہے، برکلے نے ثابت کر دیا، محض عقل اور مذہبی خوش عقیدگی کی بنا پر نہین، خالصۃً عقلی و استدلالی حیثیت سے ثابت کر دیا، کہ مادہ کی قدامت اور غیر مخلوقیت الگ رہی، بہ حیثیت حادث و مخلوق ہونے کے بھی سرے سے اسکا کوئی مستقل و ذاتی وجود ہی نہین، بلکہ وہ جس حد تک اور جس معنی مین موجود ہے محض علم باری ہی مین موجود ہے اس کے باہر معدوم محض، صوفیۂ اسلام اور شاید بعض ہند و فقرا رکے ہان بھی یہ دعویٰ کانون کو نامانوس نہ معلوم ہوگا، لیکن فلسفۂ مغرب کی دنیا مین تو یہ نظریہ حیرت انگیز بھی تھا اور انقلاب آفرین بھی، ہیوم نے برکلے کی تردید مین ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیا پھر بھی اسکے دلائل کا جواب نہ دے سکا، اور آخر مین صرف یہ کہکر اپنے دل کو خوش کر لینا پڑا کہ "برکلے کے دلائل کا گو جواب نہین ہو سکتا، لیکن دل مین اُن سے تشفی کی کیفیت نہین پیدا ہوتی،، سبحان اللہ، یہ وہی ہیوم صاحب ہین، جنہین خود اپنے دلائل عدم اطمینان پر بھی اطمینان نہین ہوتا تھا، اور جنکو اپنے معرکۃ الآرا رسائل TYEATISE ON HUMAN NATURE- ("مقالۂ فطرت انسانی") اور INQUIRY INTO HUMAN UNDERSTANDING ("تحقیقات فہم بشری") مین تشکیک و تشکک پر بیسیون دلائل و براہین قائم کرنیکے بعد بالآخر یہ اعتراف کرنا پڑا، کہ اسی لفظی الٹ پھیر سے قلب مین اعتقاد و اذعان کی کوئی کیفیت پیدا نہین ہوتی، اور حقائق اشیاء اپنی جگہ پر جون کے تون ہی رہتے ہین،

برکلے نے اپنے "مکالمات،، کے سرورق پر یہ تصریح کر دی ہے کہ یہ کتاب متشککین و ملحدین

کے رد میں لکھی گئی ہے، اور متن کتاب میں بھی جا بجا ایسی ہی تصریحات کرتا گیا ہے، وہ مسیحی تھا، مسیحی مذہب کا پادری تھا، اُسے اپنی مسیحیت یقیناً دل سے عزیز ہوگی، اور اسکی اصل غرض مسیحیت ہی کی عمارت ہوگی، لیکن اُس نے جو دلائل قائم کئے ہیں اُن سے تائید مسیحیت کی نہیں، بلکہ نفس مذہب کی ہوتی ہے، اور جہاں ایک طرف اسکے خیالات ایک مستقل نظام فلسفہ کا حکم رکھتے ہیں، وہاں دوسری طرف اُسکے نیت وارادہ کے بغیر وہ صوفیہ اسلام کی ترجمانی کا بھی حق ادا کر جاتے ہیں،

باب (۴)

عادت اور فلسفۂ عادت

"عادت اُم الاخلاق ہے"۔ (مولینا نذیر احمد دہلوی)

"عادت کو فطرت ثانیہ کہتے ہو، حالانکہ اسکی قوت فطرت کی طاقت سے دس گنی زائد ہے"

(ڈیوک آف ولنگٹن)

یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے، کہ انسان کسی مفرد یا بسیط ہستی کا نام نہیں اسکا اطلاق مختلف اعضاء، وجوارح کے مجموعہ اور متعدد قوتوں کی ترکیب پر ہوتا ہے، جنمیں سے اگر کوئی شے بھی غائب ہو تو اسی نسبت سے انسان کی تکمیل مین کمی رہ جائے گی لیکن بعض چیزیں اپنی اہمیت کے لحاظ سے اسقدر ضروری ہین کہ اگر وہ نہ ہون، تو انسانیت کے کمال و نقص کا کیا ذکر ہے، اس مجموعہ پر سرے سے انسان کا اطلاق ہی نہ ہوگا، مثلاً اگر کوئی جسم بظاہر انسان کا سا ہو، مگر اسمین قوائے عقلیہ کا شائبہ تک نہ ہو، تو اسے انسان نہین، بلکہ

انسان نما حیوان کہا جائے گا، یا مثلاً کسی انسانی جسم کے اور اعضا، تو درست ہوں، مگر اس میں خون کا ایک قطرہ نہ ہو، تو یہ بھی انسان نہیں، بلکہ انسان کا ڈھانچ کہا جائیگا

ان اعضائے اہم و قوائی رئیسہ میں جو شئے سب سے زیادہ افضل و اعظم ہے اور کہنا چاہئے کہ رئیس الرؤسا کا درجہ رکھتی ہے، وہ کوئی واحد عضو نہیں، بلکہ ایک نظام اعضا ہے جسکا اصطلاحی نام نظام عصبی ہے اور اسی کے اوپر حیات انسانی کا انحصار ہے، نظام عصبی کا خاص کام جسم انسانی کے مختلف اعضا، و قوتٰی کے درمیان نظام و تناسب پیدا کرنا، اور ان کو باہم دگر مربوط رکھنا ہے، نظام عصبی کے بغیر انسان کی مثال اس مکان کی سی ہے، جس کیلئے اینٹ، مٹی، چونا، لکڑی، غرض سارے مسالہ کا پورا ڈھیر لگا ہو لیکن کوئی معمار یا کاریگر موجود نہ ہو، جو ان متفرق چیزوں کو ترکیب و ترتیب دے، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں مکان کبھی تعمیر نہ ہوسکے گا، یہی حال جسم انسانی کا ہے، فرض کیجئے کہ گوشت و پوست، خون و استخوان کو جوڑ جاڑ کر کسی ڈاکٹر نے انسان کا قالب قائم بھی کر دیا، لیکن اگر نظام عصبی موجود نہیں، تو اگرچہ قلب و شرائین موجود ہیں، لیکن دوران خون ایک لحظ کیلئے بھی جاری نہ ہوسکے گا، پھیپھڑے موجود ہیں، اور ڈھانچہ کو تازہ ہوا کے درمیان کھڑا بھی کر دیا گیا ہے لیکن تنفس ایک لمحہ کے واسطے بھی ممکن نہ ہوگا، معدہ صحیح و سالم ہے، اور معدہ کے اندر غذا بھی کسی آلہ کے مدد سے پہونچا دی گئی لیکن اعمال ہضم کا سلسلہ شروع نہ ہوسکے گا، عضلات سب کے سب موجود ہیں، مگر جس وضع پر ڈھانچ کھڑا کر دیا گیا ہے اس سے ایک سر مو جنبش کرنے کی قدرت ان میں نہ ہوگی،

غرض نظامِ عصبی اگر موجود نہین، توانسان، انسان ہی نہین،

نظامِ عصبی ذیل کے دو بڑے حصّون مین تقسیم کیا جا سکتا ہے، اوران مین سے ہر حصّہ خود متعدد اجزا پر منقسم ہی،

(۱) نظامِ عصبی محیطی، نظامِ عصبی کا وہ حصّہ جو جسم کے ہر سرگوشہ مین محیط ہے، وہان سے اپنے مرکز تک تاثرات پہونچاتا ہے، اور اپنے مرکز سے وہان تک تحریکات لیجاتا ہے،

(۲) نظامِ عصبی مرکزی، نظامِ عصبی کا وہ حصہ جو بطور صدر مقام کے ہی جس پر تمام تاثرات کی انتہا، اور جس سے تمام تحریکات کی ابتدا ہوتی ہے،

اس مرکزی نظامِ عصبی کے بھی دو حصہ ہین،

(الف) دماغ یعنی مغز جو کاسہ سر کے اندر بند ہے،

(ب) نخاع یعنی فقرات پشت کے اندر کا گودا، جسے عام زبان مین حرام مغز کہتے ہین،

اسی طرح نظامِ عصبی محیطی، اعصاب پر مشتمل ہے، جو خوردبینی جسامت کے، یا اس سے بھی باریک تر سفید دھاگے سے ہوتے ہین، اعصاب کی بھی دو قسمین ہین،

(الف) اعصاب حسیہ، وہ اعصاب جو اطراف و جوانب سے تاثرات مرکز عصبی تک لیجاتے ہین،

(ب) اعصاب محرکہ، وہ اعصاب جو مراکز عصبی سے تحریکات اطراف و جوانب تک لیجاتے ہیں،

نظام عصبی کی فعلیت کا طریقہ یہ ہے کہ ہیجانات خارجی کے اثر سے اعصاب حسیّہ میں سے ایک یا چند میں ایک ارتعاشی کیفیت (جیسے تار کے ایک سرے کو ہلانے یا صدمہ پہنچانے سے سارے تار میں ارتعاش پیدا ہو جاتا ہے) جسے اصطلاح میں تہیج کہتے ہیں، پیدا ہو جاتی ہے، اور جب یہ تہیج حصۂ مرکزی یعنی دماغ یا نخاع سے جا ٹکراتا ہے، تو اسوقت وہاں فوراً ہی اس "درآمد" کے مقابلہ میں ایک عمل "برآمدی" شروع ہو جاتا ہے، یعنی اعصاب حسیّہ کے اس تہیج تاثیری کی مطابقت میں ردّ عمل[۱] کے طور پر، اعصاب محرکہ میں ایک تہیج تحریکی پیدا ہو جاتا ہے، اور اعصاب محرّکہ اس تحریک کو اندر سے خارج کی طرف لاتے ہیں، اس بیان کی توضیح چند مثالوں سے ہوگی:-

مثال (۱) ہم کمرہ میں بیٹھے ہوئے لکھ رہے تھے کہ زور کی بارش آئی، اور سرد ہوا چلنے لگی، احول کے اس تغیر کے باعث سرد ہوا کا ایک جھونکا

---

[۱] REACTION یہ اس فعل ثانی کو کہتے ہیں، جو کسی فعل اول کے سرزد ہونے پر اس کے جواب کے طور پر، از خود صادر ہو، مثلاً ہم دیوار پر ربڑ کا گیند پھینکتے ہیں، یہ ایک فعل ہوا، اب گیند اچھل کر پھر ہماری طرف لوٹ آتا ہے، یہ اس فعل کا ردّ عمل ہوا،

ہماری جلد سے ٹکرایا، اور جن اعصاب حسیہ کا تعلق لمس سے ہے، اور جنکے سرے ہماری جلد میں منتہی ہوئے ہیں، ان میں فوراً ایک تہیج پیدا ہوا، اور جیون ہی یہ تہیج جا کر دماغ میں پہونچا، اعصاب محرکہ کو حرکت ہوئی اور ہم نے اٹھکر دروازہ بند کر دیا، یہ فعل سارے کا سارا نظام عصبی کی ماتحتی میں ہوا،

مثال (۲) ہم ایک تاریک کمرہ میں لیٹے ہوئے تھے، دفعۃً ایک شخص بہت تیز روشنی کا لیمپ لئے ہوئے داخل ہوا اس پر نظر پڑتے ہی اعصاب حسیہ بصری میں تہیج ہوا، فوراً ہی حصہ مرکزی متاثر ہوا، اور ساتھ ہی پیشانی کے اعصاب محرکہ کو حرکت ہوئی جنہوں نے ہمارے پپوٹے بند کر دئے، اسی کو ہم آنکھ کا جھپکنا کہتے ہیں، یہ سارا فعل بھی نظام عصبی کے ماتحت ہوا،

مثال (۳) ہم نے کھانا کھایا، غذا معدہ میں پہونچی، اب جلد معدی کے اعصاب حسیہ میں تموج ہوا جو نخاع تک پہنچا، اور وہاں سے اعصاب محرکہ نے، معدہ، جگر، لبلبہ، انتڑیون وغیرہ میں وہ تمام حرکات پیدا کر دیں جنکا مجموعۂ عمل ہضم کہلاتا ہے، یہ کل کارروائی بھی فعلیت عصبی کی ماتحتی میں انجام پائی،

ان مثالون سے ظاہر ہوا ہوگا، کہ ہمارے جسم کی ساری مشینیں نظام عصبی کے

زیر نگین ہے، اور ہم اپنے ادنیٰ سے ادنیٰ فعل مین بھی اس سے بے نیاز نہین رہ سکتے، یہ بھی
ظاہر ہے کہ ہمارے سارے افعال اپنے طریق صدور کے لحاظ سے ایک طرح کے نہین ہوتے
بلکہ مختلف طرح کے ہوتے ہین، بعض ایسے ہوتے ہین، جو سراسر ہماری قوت ارادی کے
تابع ہوتے ہین، اگر ہم چاہین انھین کرین، اگر نہ چاہین نہ کرین، (مثال نمبر ۱ مندرجہ بالا) بعض
ایسے ہین، جو ہمارے ارادہ کے تصرف سے باہر ہوتے ہین، لیکن انکے صدور کے وقت ہم
انھین محسوس و معلوم کرتے رہتے ہین، یہ افعال ہمارے ارادے سے خارج ہوتے ہین
لیکن علم و شعور سے خارج نہین ہوتے (مثال نمبر ۲ مندرجہ بالا، ہم جان رہے تھے کہ ہماری
آنکھ جھپک رہی ہے گو ہم نے اس کا ارادہ نہین کیا تھا) اور بعض ایسے ہین، جو غیر ارادی
ہونے کے ساتھ ہی غیر محسوس بھی ہوتے ہین، اور ہمارے علم و ارادہ، دونون کے اختیار
سے باہر ہوتے ہین، (مثال نمبر ۳ اعمال ہضم احشا کے اندر جاری رہتے ہین ہم انکا ارادہ
کرتے ہین اور نہین ان کی خبر ہوتی ہے)

ان مین سے پہلی قسم کے افعال کو افعال ارادی کہتے ہین، مثلاً، کھانا، پینا، چلنا، بولنا
پڑھنا لکھنا، سوچنا، وغیرہ، دوسری قسم کے افعال کا نام افعال اضطراری ہے، مثلاً
ہنسنا، کھانسی آنا، چھینک آنا، اچانک جسم کا جھجک جانا، سردی مین کانپنا وغیرہ
تیسری قسم کے افعال کو افعال قسری کہا جاتا ہے، مثلاً دوران خون، حرکت قلب،
اعمال ہضم غذا وغیرہ،
افعال انسانی کی اس تقسیم سہ گانہ پر، عام تجربہ اور سائنٹفک شہادت دونون

متفق ہین، اس کے بعد عام خیال یہ قائم ہوتا ہے کہ افعال قسری جو سب کے سب لازمۂ حیات ہین، انسانی دخل و اختیار سے قطعاً و کلیتہً آزاد ہین، افعال اضطراری پر بھی انسان کا تصرف محض برائے نام ہے، اور صرف افعال ارادی ہین، جن تک انسان کی دسترس ہے، اور جن کے اندر وہ اپنی خواہش و مرضی سے ترمیم و تغیر کرسکتا ہے،

سوال یہ ہے کہ افعال انسانی کے یہ جو طبقات ثلٰثہ قرار دیے گئے ہین آیا اُن کے حدود واقعی ہر جگہ قائم رہتے ہین،؟ آیا یہ صحیح ہے کہ جن افعال کو ہم نے افعال ارادی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ ارادہ کے محتاج رہتے ہین،؟ اور جنھین ہم افعال اضطراری کہتے ہین، وہ ہر جگہ ہماری قوت ارادی کے دخل و تصرف سے آزاد ہی ہوتے ہین،؟ مشاہدہ و تجربہ ان سوالات کے جواب مین یہ بتاتا ہے کہ بہت سے ایسے افعال جنھین عمل مین لانے کیلئے دوسرون کو ارادہ صرف کرنا ہوتا ہے، وہ ہم سے بلا قصد از خود صادر ہوتے رہتے ہین، اور اسی طرح بہت سے افعال جو ہمارے لئے افعال ارادی ہین دوسرے بھی انھین اس سہولت، سرعت و بے ساختگی سے کرتے ہین کہ گویا ان کے لئے وہ افعال اضطراری ہین، تنفس کو ہمارے علماء عضویات ایک فعل اضطراری قرار دیتے ہین، لیکن بہت سے مرتاض فقرا ایسے ہوئے ہین اور اب بھی پائے جاتے ہین، جو اپنی خوشی سے گھنٹون حبس دم کئے رہتے ہین، اور بعض فقرا تو شاید کئی کئی دن تک اپنی سانس کے روکے رہنے پر قدرت رکھتے ہین، ہضم غذا کے سلسلہ مین جتنے افعال احشا کے اندر واقع ہوتے رہتے ہین، انکا محض اضطراری ہی ہونا نہین، بلکہ قسری ہونا بھی عموماً مسلّم ہے، لیکن

بعض لوگ ایسے بھی ہین جو جب چاہتے ہین بغیر کسی خارجی اعانت کے استفراغ کر ڈالتے ہین، کھانسی کو بھی ایک عمل اضطراری سمجھا جاتا ہے، چنانچہ جب زور سے کھانسی اٹھتی ہے، تو عموماً کسی کے روکے نہین رکتی، لیکن چورا ور نقب زن عموماً اپنی کھانسی بلاتکلف روک لیتے ہین، یہی حال ہنسی کا ہے، عموماً لوگ ہنسی کے ضبط پر قادر نہین ہوتے، مگر بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہین، جن کے سامنے کتنی ہی ہنسی کی باتین کیجئے، مگر ایک مرتبہ جہان انھون نے ضبط کا ارادہ کر لیا، پھر کسی طرح نہین ہنستے، تقریر اور گفتگو کے ارادی ہونے مین تو کسی کو کلام نہین، لیکن مشہور مقررون اور خطیبون کا بیان ہے کہ پلیٹ فارم پر جا کر ابتدا کے چند الفاظ تو اپنے قصد و ارادہ سے ادا کرتے ہین، اسکے بعد انکی قوت ارادی کو کوئی دخل نہین رہتا، اور الفاظ از خود منہ سے نکلتے چلے آتے ہین، بائسکل کی سواری جنکو گون کو آتی ہے، وہ جانتے ہین کہ شروع شروع اپنا جسم کا وزن درست رکھنے مین کتنی دقتین پیش آتی ہین، اور ہر مرتبہ ایک نیا ارادہ صرف کرنا ہوتا ہے، لیکن مشق کے بعد یہ حالت ہو جاتی ہے، کہ احباب سے گفتگو مین مشغول سائکل پر بیٹھے ہوئے، مگر اسکی طرف سے بے فکر و غافل میلون اور کوسون چلے جاتے ہین، اور اپنی سواری کے متعلق کہین بھی قوت ارادی کی مداخلت کی ضرورت نہین محسوس کرتے، سب سے آخر مگر سب سے واضح مثال چلنے کی ہے، انسان کو اپنی رفتار سے بڑھکر کھلا ہوا اور کون فعل ارادی ملے گا، چنانچہ ہم سب کو اپنے بچپن کا زمانہ یاد ہوگا، جب ہم چلنا سیکھتے تھے، افسوس کیسی اہتمام و کوشش کے ساتھ ایک ایک قدم اٹھاتے تھے، لیکن اب کیا حال ہے؟ اب

ہم جب چلنا چاہتے ہین، تو ابتداءً البتہ یہ ارادہ ذہن مین قائم کرتے ہین لیکن اسکے بعد ہی یا تو کسی ساتھی سے باتون مین لگ جاتے ہین، یا خود کسی فکر و خیال مین ڈوب جاتے ہین، غرض اب قدم اٹھانے کا ارادہ کرنا کیا معنی، اسکی طرف توجہ بھی نہین رکھتے، تاہم قدم ہین کہ بغیر ہماری توجہ و ارادہ کے ازخود اٹھتے چلے جاتے ہین،

غرض اسطرح کے بیشمار شواہد ہین اور انکی موجودگی مین یہ یقین کرنا دشوار ہے، کہ افعال انسانی کے یہ طبقات ثلثہ مستقل علیحدہ وجود رکھتے ہین، اس سے انکار نہین کہ افعال انسانی کے تین جداگانہ اصناف ہین ضرور، البتہ اس سے انکار ہے کہ یہ طبقات ثلثہ مستقلاً و فطرۃً ایک دوسرے سے علیحدہ ہین،

حقیقت یہ ہے کہ افعال انسانی کے اصناف ثلثہ یعنی افعال ارادی، اضطراری و قسری کی تفریق گو آج ضرور قائم ہے، لیکن ان ہر سہ اصناف کے درمیان کوئی فطری، مستقل اور ناقابل عبور، حد فاصل حائل نہین، بلکہ شاید بجز ان دو ایک افعال قسری کے جو لازمۂ حیات و شرط زندگی ہین (مثلاً حرکت قلب[1]) باقی تمام افعال انسانی اپنی فطرت کے لحاظ سے یکسان ہین، اور ہر فعل کیلئے ممکن ہے کہ مشق و تمرین کے ذریعہ سے ایک طبقہ سے نکل کر دوسرے طبقے مین داخل ہو جائے، اسی قوت، اسی استعداد کا نام عادت ہے، قوانین عضویات کی رو سے ارادی و اضطراری اعمال کے درمیان فرق یہ ہے کہ اگر کسی مہیج کا کوئی ردعمل متعین و مشخص ہے یعنی جب فلان مہیج موجود ہوگا تو ردعمل ہمیشہ فلان متعین صورت ہی پر ہوتا ہین

[1] بعض علمائے نفسیات کے نزدیک یہ استثنا بھی غیر ضروری ہے،

وہ فعل اضطراری ہے، اگر تہیج کا ردِ عمل کوئی متعین نہیں کبھی کرنی ہو گیا اور کبھی کوئی تو وہ فعل ارادی ہے لیکن عادت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ عضویات کی بنائی ہوئی یہ تفریق مٹ جاتی ہے اور مشق و تمرین کے ذریعہ سے یہ بالکل ممکن ہو جاتا ہے کہ افعال ارادی کے دائرہ میں ردِ عمل کا یہ عدمِ تعیین فنا ہو جائے، اور تہیج کا کوئی خاص ردِ عمل متعین و مشخص ہو جائے۔

عادت کا یہ اثر کچھ نظامِ عصبی ہی تک محدود نہیں جسم کا ریشہ ریشہ عادت کے اثرات کا غلام ہے، روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ جہاں ایک مرتبہ کوئی شخص کسی بیماری میں مبتلا ہو چکا، دوسری مرتبہ معمولی بد احتیاطی سے وہ مرض بہ آسانی عود کر آتا ہے جہاں ایک مرتبہ جسم میں چوٹ آگئی، پھر دشوار ہے، کہ پروائی ہوا چلے، اور اس چوٹ کا درد تازہ نہ ہو جائے، اگر ایک دفعہ کسی شدید صدمہ سے ہاتھ اکھڑ چکا ہے، تو دوبارہ خفیف سے صدمہ میں پھر اسکے اکھڑ جانے کا دھڑکا لگا رہتا ہے، اگر ایک بار پیر میں موچ آگئی، تو آئندہ ہلکا سا صدمہ پھر موچ پیدا کر دینے کیلئے کافی ہے، یہ واقعات بتلاتے ہیں کہ نہ صرف ہمارے افعال ارادی بلکہ جسقدر حالتیں ہمارے جسم کے کسی حصہ پر طاری ہونی ممکن ہیں سب قانون تعود کی پابند ہیں،

تعودات کی ہمہ گیر عملداری یہاں بھی ختم نہیں ہوتی، بلکہ نظر وسیع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات سے گذر کر نباتات و جمادات و بے جان مادہ تک پر عادت کا تسلط محیط ہے، نیا لباس جب زیب تن کیجئے تو اول اول ضرور کچھ نہ کچھ چست یا ڈھیلا معلوم ہوگا، مگر چند ہی روز کے بعد ٹھیک ہو جاتا ہے، نئے قفل میں

ابتداءً اندر کی جانب کچھ گرفتگی سی محسوس ہوتی ہے، استعمال کے بعد از خود جاتی رہتی ہے، کپڑا اپنی پہلی شکن کے اوپر کس آسانی سے تہ ہوجاتا ہے، سطح زمین کے اوپر ذرا سا پانی ڈالئے دھار کوئی ایک راستہ اختیار کرے گی، دوبارہ پانی ڈالئے دھار اسی پہلے راستہ پر بہیگی، یہاں تک کہ وہ چند بار کے بعد راستہ مثل نالی کے گہرا ہوجائے گا، ایک سیدھی شاخ لیکر ہم جھکاتے ہیں، جہاں اسکا سر اچھوڑا، بدستور سیدھی ہوجاتی ہے اور اسکی قوت مدافعت ہر مرتبہ کم ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ چند بار کی کوشش کے بعد ہماری حسب خواہش مستقل طور پر خم ہوجاتی ہے، اور اب سر چھوڑ دینے سے سیدھی نہیں ہوجاتی یہ تمام تجربات عادت ہی کے اثرات کی ہمہ گیری کے شواہد ہیں،

یہاں تک اثرات عوائد کا ذکر تھا، مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عادت کی ماہیت کیا ہے، ؟ اہمیت تعوّد کا اجمالی بیان تو ہوچکا لیکن فلسفۂ تعوّد کیا ہے؟ عادت کا فلسفہ جاننے سے پیشتر چند خواص مادّی کو ذہن نشین کرلینا لازمی ہے علم طبعیات کا ایک مسلّم مسئلہ ہے، کہ کل موجودات عالم کی ترکیب نہایت ہی لطیف و باریک ذرات سے ہوئی ہے، جنھیں سالمات کہتے ہیں، انکین باہم ایک کشش اتصال ہوتی ہے، جسکے باعث ایک سالمہ دوسرے سالمہ سے ملا رہتا ہے، اور انھیں کے مختلف مجموعہ اجسام مادّی کہلاتے ہیں، یہ قوت اگرچہ تمام سالمات عالم میں مشترک ہے، تاہم انکین تفاوت مدارج ہے بعض بعض اجسام میں یہ قوت زیادہ ہوتی ہے اور بعض میں کم، اور بعض میں اس سے بھی کم، اور اسی تفاوت مدارج کی بنا پر مادہ کی تین قسمیں منجمد، سیال، اور گیسی (ہوائی) کیگئی ہیں، جن اجسام میں

قوتِ اتصالی حد درجہ پر ہوتی ہے یعنی جنکے سالماتِ ترکیبی باہم دگر بالکل پیوستہ رہتے ہین، انہین صلابت وجمود ہوتا ہے اور انھین ٹھوس یا منجمد مادہ قرار دیا جاتا ہے، جنھین یہ قوت کم ہوتی ہے یعنی جن کے سالمات ترکیبی نسبتًا ایک دوسرے سے فاصلہ پر رہتے ہین انہین جمود وصلابت کا وجود برائے نام ہوتا ہے، وہ مادہ سیّال کہلاتے ہین۔ تیسری قسم کے اجسام کے درمیان کشش اتصال بہت ہی کم پائی جاتی ہے، ان کے سالمات ترکیبی گویا ایک منتشر حالت مین رہتے ہین، انھین مادہ ہوائی یا گیسی کہتے ہین، سالمات کے خواص ثلثہ مندرجہ ذیل اہم اور قابلِ لحاظ ہین،

(۱) اولاً ہر مفرد سالمہ کی ساخت ناقابلِ تغیر ہوتی ہے یعنی کوئی سالمہ اپنی اندرونی ساخت مین کسی تحریکِ خارجی کا اثر نہین قبول کرتا، بالفرض ہم کسی واحد سالمہ کو اپنے ہاتھ مین پکڑ سکین (سائنس کی موجودہ تحقیق کے لحاظ سے یہ فرض ایک فرضِ محال ہے) اور چاہین کہ اُسے دبائین، پھیلائین، جھکائین، غرض کسی طرح کا تغیر اس کی ساخت مین پیدا کرین تو اس کوشش مین کامیاب نہ ہوسکین گے،

(۲) ثانیاً ہر اجتماعِ سالمات مین موثرات خارجی سے متاثر ہونے کی قابلیت پورے طور پر موجود ہوتی ہے، چنانچہ ہر جسم محسوس کی ہیئت وساخت مین تغیر وتبدل کم وبیش آسانی کے ساتھ پیدا کیا جاسکتا ہے، ایسے موقع پر صرف اس مجموعۂ سالمات (یعنی جسم محسوس) کے اجزاء ترکیبی کی ترتیب بدلنا ہوتی ہے اور اس طرح کے تغیر قبول کرنے کو ہر جسم مرکب آمادہ رہتا ہے،

(۳) ثالثاً اجسام کی تغیر پذیری اور ان کے سالمات ترکیبی کی کشش اتصال کے درمیان ہمیشہ تناسب معکوس رہتا ہے جن اجسام کے سالمات میں کشش اتصال زیادہ ہوتی ہے، ان میں استعداد تغیر کم ہوتی ہے، اور جنکے سالمات میں کشش کم ہوتی ہے ان میں استعداد تغیر زیادہ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ٹھوس چیزوں میں تغیر پذیری بہت ہی قلیل ہے، اور انکی ہیئت میں تبدیلی پیدا کرنے کیلئے قوی موثر کی ضرورت ہوتی ہے، بخلاف اس کے ہوا، اور پانی میں کہ ان کے سالمات ترکیبی نسبۃً منتشر حالت میں رہتے ہیں) اثرات خارجی سے متاثر ہونے کی صلاحیت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی کوئی خاص صورت تک نہیں رکھتے بلکہ جس ظرف میں ہوتے ہیں بس ویسا ہی قالب اختیار کر لیتے ہیں،

یہ بھی ملحوظ رہے کہ سب ٹھوس چیزوں کے مدارج جمود مساوی نہیں ہوتے، اور ان کی تغیر پذیری کے درجات میں بھی نمایاں وعظیم الشان فرق ہوتا ہے، پتھر اور گھاس، فولاد اور موم شیشہ اور ربڑ، ہڈی، اور گوشت، چمڑا اور نان پاؤ، یہ سب چیزیں منجمد اور ٹھوس ہی ہیں، رقیق و سیال نہیں، تاہم ان میں باہم کسقدر فرق ہے! ان میں سے بعض کس آسانی سے اثرات خارجی قبول کر لیتے ہیں، اور بعض میں خفیف تغیر پیدا کرنے کیلئے بھی کتنی محنت وکاوش کی ضرورت پڑتی ہے،

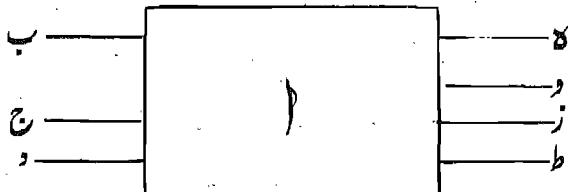
عادات انسانی کی ماہیت دریافت کرنی ہے تو انھیں قوانین طبیعیہ کا مطالعہ کرنا ہوگا، تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی جن چیزوں میں سب سے زیادہ استعداد تغیر

موجود ہے وہ وہ ہین، جو منجمد ہونیکے ساتھ لچک وار ہوتی ہین، مثلاً موم یا حلوائے تر،
جو نہ تو اتنی سخت ہوتی ہین کہ معمولی مؤثرات خارجی کا اثر قبول ہی نہ کرین، اور نہ پانی
اور ہوا کی طرح، بغیر اپنی کسی مستقل صورت کے ہوتی ہین، یہ لچک وار اجسام، عام
مؤثرات سے برابر متاثر ہوتے رہتے ہین لیکن بجز نہایت قوی مؤثرات کے کسی سے اتنا
متاثر نہین ہوتے کہ دفعتہً اسی کے موافق ڈھل جائین، گویا اُن کا وصف امتیازی
انکی تدریجی تغیر پذیری ہے، اور عادت کا جوہر حقیقی یا مایۂ خمیر یہی وصف خاص ہے
جن اجسام مین جس درجہ پر یہ خاصہ موجود ہوگا اسی نسبت سے انمین اکتساب عوائد کی
قابلیت بھی موجود ہوگی،

اب نظام عصبی کی ساخت پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعینہٖ اس قسم کے
مادہ سے بنا ہے، جو کسب عوائد کے لئے خاص طور پر موزون ہے، بکری کا بھیجا
اکثر اشخاص نے دیکھا ہوگا، بس اسی طرح کا ملائم، پلپلا، اور لچکدار مادہ، انسانی دماغ
ونخاع کے اندر ہوتا ہے اور جس مادہ سے اعصاب کی ترکیب ہوئی ہے، لینت و
قابلیت فطر (یعنی لچک) کے لحاظ سے وہ بھی بالکل اسکے مشابہ ہوتا ہے، فتبارک
اللہ احسن الخالقین،

یہان یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مغز انسانی جس حفاظت و استحکام کے
ساتھ کاسۂ سر مین بند ہے اس کے باعث وہ ہر مؤثر خارجی سے متاثر نہین ہو سکتا،
بلکہ عام اور طبعی حالات مین اسکے اوپر صرف دو مؤثر، کارگر ہو سکتے ہین ایک خون

دوسرے تہیجات عصبی، خون کا اثر صحت کی حالت طبعی میں عموماً یکسان رہتا ہے، اسلئے اس سے قطع نظر کرکے یہاں صرف تہیجات عصبی کو دیکھنا چاہئے جو ساعت بہ ساعت بدلتے رہتے ہیں، یہ علم النفس کا طے شدہ مسئلہ ہے، کہ خارج سے جتنے تہیجات اعصاب حسی کے ذریعہ سے دماغ یا نخاع تک پہنچتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کے لئے ردّعمل کا ہونا لازمی ہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ ہر داخل شدہ تہیج اپنے اخراج، اپنی نکاس کیلئے مغز سے باہر کا راستہ ڈھونڈھتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ راستہ اعصاب محرکہ ہی کا ہوتا ہے، اب بعض افعال ایسے ہوتے ہیں جن کے تہیجات کے ردّعمل متعین، مقرر اور بندھے ہوئے ہوتے ہیں، جنمیں کبھی فرق نہیں پڑتا یعنی جب وہ تہیجات پیدا ہوں گے، تو انکا ردّعمل بھی ہمیشہ انھیں متعین اور بندھے ہوئے اعمال کی صورت میں ظاہر ہوگا، مثلاً جب جسم کے بعض حصے گدگدائے جائیں گے، تو اس تہیج پر یہ ردّعمل لازمی طور سے طاری ہوگا کہ ہنسی کے متعلق اعصاب محرکہ حرکت کریں، اور چہرہ کے عضلات کی اضطراراً وہ صورت بن جائے، جسے ہر شخص ہنسی آنا کہتا ہے، اسطرح کے افعال اضطراری ہیں، بعض افعال ایسے ہوتے ہیں، جنکے تہیجات کا ردّعمل متعین اور بندھے ہوئے نہیں، بلکہ وقتی اسباب و ہنگامی اتفاقات سے اسی تہیج کا مجیب کبھی ایک عمل ہوتا ہے، کبھی دوسرا، کبھی تیسرا وقس علیٰ ہذا، مثلاً آقا اپنے نوکر کو دیکھکر کبھی اس سے بہ لطف و اخلاق کوئی بات کہتا ہے، کبھی اسکے قصور پر برہم ہوتا ہے، اور کبھی محض خاموش رہتا ہے، نوکر کی موجودگی تہیج ایک ہی ہے لیکن مختلف مواقع پر اس ایک تہیج کے ردّعمل کیتنے مختلف ہوتے

اس طرح کے افعال، افعال ارادی کہلاتے ہیں، اس بنا پر افعال اضطراری کی تعریف یہ قرار پائی کہ وہ مخصوص ہیجات کے مخصوص و متعین ردِ عمل ہیں انسان کی خوش نصیبی ہے کہ وہ اپنے ارادہ و خواہش کے مطابق خاص خاص ہیجات کیلئے خاص خاص ردِ عمل متعین و مشخص کر سکتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ جن افعال کو افعال اضطراری بنا لینا مقصود ہو، ان کے ہیجات پر اپنے خاطر خواہ ردِ عمل کو ابتداءً بہ کوشش مترتب کرے اور ایک مدت تک برابر ایسا کرتا رہے کچھ عرصہ کے بعد مغز اور مادہ عصبی میں جو نہایت لچکدار ہے، ان اعمال جوابی کے خطوط یا نقوش اتنے گہرے ہو جائیں گے کہ ان میں ایک کیفیت اضطرار پیدا ہو جائیگی، اور ان ہیجات کے پیدا ہونے پر اعمال جوابی از خود مترتب ہونے لگیں گے، اور اس طرح افعال اضطراری اور افعال عادی کے درمیان عملاً کوئی فرق نہ رہ جائے گا عضویات کا یہ قانون ایک مادی مثال کے ذریعہ سے بآسانی ذہن نشین ہو سکتا ہے، نقشہ ذیل میں "ا" ایک مسطح قطعۂ زمین ہے جسمیں "ب" "ج" "د" تین نالیوں سے پانی آتا ہے "ب" کا لایا ہوا پانی ہمیشہ "ط" کے راستہ سے باہر جاتا ہے اور "ج" "د" کے ذریعہ سے آنے والے پانی کی کوئی نکاس معین نہیں، کبھی وہ "و" سے نکل جاتا ہے، کبھی "ز" سے اور کبھی "ط" سے لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ چند بار بہ قصد و کوشش "ج" کے لائے ہوئے پانی کو "و" سے اور "د" کے لائے ہوئے پانی کو "ز" کے راستہ سے نکالا جائے، اسکے

بعد یہ ہوگا کہ قصد و کوشش کی احتیاج ہی باقی نہ رہے گی، "ج" کے سرے اور "د" کے سرے نیز "و" کے سرے، اور "ز" کے سرے کے درمیان از خود ایک ملا دینے والی نالی بنجائیگی، اور جس طرح "ب" و "ہ" کے درمیان ایک تلازم ہے اسی طرح اُن بقیہ دونون جوڑون مین بھی تلازم پیدا ہو جائے گا، اس مثال مین "ا" گویا قائم مقام ہے نظام عصبی مرکزی کا، داہنے طرف کے خطوط اعصاب محرکہ کی جگہ ہین، جو اعمال جوابی کے حامل ہوتے ہین، اور بائین طرف کے خطوط اعصاب حسیہ کی نمایندگی کر رہے ہین، جو تہیج آور ہوتے ہین،

ابھی قوت اکتساب عوائد کو انسان کی خوش نصیبی سے تعبیر کیا گیا ہے مقصد یہ ہے کہ جس طرح طاقت جسمانی، اور ذہانت انسان کے پاس دو بہت بڑے آلات ہین کہ ان کے مصرف صحیح سے انسانی زندگی کامیاب بن سکتی ہے، اسی طرح اکتساب عوائد کی قابلیت بھی اس کے لئے بڑی نعمت ہے، کہ اگر وہ اُسے مفید طریقہ پر استعمال کرلے تو عظیم الشان کامیابیان حاصل کرسکتا ہے، افعال عادی چونکہ افعال اضطراری کے حکم مین داخل ہو جاتے ہین اسلئے ان کے کرنے مین انسان کو وہ توجہ وارادہ نہین

صرف کرنا پڑتا جو افعال ارادی مین لازمی ہین یہی سبب ہے کہ بخلاف افعال ارادی کے افعال عادی سے، انسان کو تکان اور خستگی بہت کم محسوس ہوتی ہے اور نیز یہ کوئی حقیر و ناقابل لحاظ نفع نہین، روزانہ زندگی کے افعال کا حصۂ غالب ایسا ہے، جسے ہم محض عادت کی بنا پر، بلا صرف توجہ کیا کرتے ہین، اگر شام کی ہوا خوری کی عادت ہے تو ادھر وہ وقت آیا اور اُدھر نفس کے اندر از خود چلنے کا تقاضا پیدا ہو گیا، اپنی جگہ سے اٹھنا، اٹھ کر چلنا، شیروانی کی آستین مین ہاتھ ڈالنا، کالر لگانا، بٹن لگانا، جوتہ پہننا، سر پر ٹوپی دینا، چھڑی اٹھانا، اسے ہاتھ مین لینا، دروازہ کی طرف رخ کرنا، اس کے بعد قدم کا ہزارون مرتبہ از خود اٹھتے رہنا، غرض اس طرح کی بیشمار مفرد حرکتین کرنی ہوتی ہین جنمین ہر حرکت ارادی ہی ہوتی ہے، باایں ہمہ ان سے تکان اور کسل نہین ہوتا یہی ساری حرکتین اگر ایک بچہ کو کرنا پڑین اور اسے ہر لحظ اپنی توجہ اور قوت ارادی صرف کرتی رہنا پڑے، تو چند منٹ مین وہ تھک کر کیسا چور ہو جائے اور اسکی جان کیسی ہلکان ہو کر رہ جائے[1]، ایک تعلیم یافتہ شخص دن مین ہزارون لفظ بے تکلف پڑھ ڈالتا اور سینکڑون لفظ بے تکان لکھ بھی ڈالتا ہے، لیکن ذرا خیال کرنے کی بات ہے، کہ یہ

---

[1] یہ نہ خیال کرنا چاہیئے کہ بچہ کو اپنی ناتوانی کی وجہ سے دقتین پڑین گی، اصلی وجہ صرف مشق و عادت کا نہ ہونا ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص نوجوان ہو گیا ہو، لیکن بیماری یا کسی اور سبب سے اُسے ابتدائے پیدائش سے اب تک کبھی چلنے کا اتفاق نہ ہوا ہو اور اسوقت اسے پہلی بار چلنا پڑے تو اسکو بھی ایک بچہ ہی کی طرح دقتین پڑینگی "

ایک فعل عادی کتنے زائد، اور کس تعداد میں مفرد افعال ارادی کا مجموعہ ہے، کتاب کا کھولنا
صفحات کا الٹنا، سطروں پر نظر جمائے رکھنا، ہر صفحہ کا ایک ایک لفظ، ہر لفظ کا ایک ایک
حرف، پڑھنا، پھر حرف کو دوسرے حرف سے، اور ہر لفظ کو دوسرے لفظ سے ربط دینا اسا تھ
ہی معانی کی طرف ذہن کا انتقال رکھنا، اور پھر معانی میں باہم ربط دیتے رہنا، ایک
پڑھنے کے اتنے سارے مراتب ہوئے، پھر لکھنے میں قلم کا اٹھانا، ایک خاص وضع پر اُسے ہاتھ
میں لئے رہنا، الفاظ کے درمیان، اور الفاظ کے علاوہ حروف کے درمیان حسب قواعد
تحریر تناسب کا قائم رکھنا، املے کو ذہن میں محفوظ رکھنا، خط کی صفائی کا خیال رکھنا،
کتنے اور مراحل کا اضافہ ہو جاتا ہے، ہم میں سے ہر شخص کو غالبًا یاد ہو گا کہ بچپن میں جب
ہم ہجے لگا لگا کر پڑھنا سیکھتے تھے، تو اس وقت انھیں دقتوں کی وجہ سے ایک ایک لفظ
کے پڑھنے میں کتنی مشقت پڑتی تھی، اور لکھنے میں تو بس قیامت ہی کا سامنا ہو جاتا تھا،
اب یہ صرف عادت ہی کی کرامت ہے کہ لکھتے پڑھتے وقت حروف و الفاظ کی طرف صرف
توجہ کرتے رہنے کی مطلق ضرورت نہیں پڑتی، از خود صحت کے ساتھ نکلتے رہتے ہیں، اور
ہم کتنی مشقت اور کتنے تکان سے بچ جاتے ہیں! یہی حال بولنے کا ہے، معمولی گفتگو
میں اب نہ ہم خستگی محسوس کرتے ہیں، اور نہ سوچ سوچ کر ایک ایک لفظ تلاش کرنے
کی ضرورت ہوتی ہے، حالانکہ ہم وہی ہیں، جو بچپن میں اٹک اٹک کر اور تتلا تتلا کر
ایک ایک لفظ زبان سے نکالتے تھے، اور معمولی فقروں کے ادا کرنے میں بھی کئی کئی
منٹ صرف کر دیتے تھے، بچپن کو چھوڑئیے اب بھی کسی غیر زبان میں جب گفتگو کا اتفاق

ہوتا ہے، ٹوٹے پھوٹے، اظہارِ خیال کیلئے بھی تلاشِ الفاظ میں کتنا وقت صرف ہوتا ہے
اور جبتک وہ زبان بالکل اپنی نہ ہوجائے، یعنی غیر زبان پر اپنی مادری زبان کی برابر
ہی عبور نہ ہوجائے، اس مین روانی، صفائی، وبے ساختگی کے ساتھ چل ہی نہین پاتے

ان مثالون کو بھی چھوڑیئے خود اپنے اوپر ذرا جاسوس بن کر رہیے، تو نظر آئے
کہ روزمرہ کا کھانا پینا، سونا، جاگنا، اٹھنا بیٹھنا، سب کچھ قانونِ تعوّد ہی کے تابع ہے،
ہر شخص کا ایک خاص طرزِ گفتگو ہوتا ہے، ایک خاص اندازِ رفتار ہوتا ہے، عموماً ایک خاص
طریقۂ نشست ہوتا ہے، سونے جاگنے، کھانے اور رفع حاجت کرنے کے خاص خاص
اوقات اور خاص خاص معمولات ہوتے ہین، اور جب کبھی ان معمولات مین خلل پڑتا
ہے تو کیسی تکلیف ہوتی ہے! اس سے بھی آگے بڑھیئے تو معلوم ہوگا کہ ہر شخص اپنے کپڑے
اور جوتے پہننے تک مین اپنی عادات کا غلام ہے، زید جب کوٹ پہنے گا تو پہلے داہنی
ہی آستین مین ہاتھ ڈالے گا، جب جوتہ پہنے گا تو پہلے بائین ہی پیر مین پہنے گا، یہ نہ ہوگا
کہ کبھی داہنا ہاتھ یا پیر آگے ہوجائے، اور کبھی بایان، بلکہ جب تک کوئی خاص مانع
موجود نہ ہو ہمیشہ ایک بندھے ہوئے متعین ہی ہاتھ یا پیر کی ابتدا ہوگی، انسان ان چیزون کو
کبھی دھیان مین نہین لاتا، ذرا اگر کبھی اپنا جاسوس بنکر وہ اپنے افعال کی نگرانی کرلے
تو معلوم ہو کہ جزئیات مین وہ تمامتر بندۂ عادت ہے،

ان مثالون سے ظاہر ہوا ہوگا کہ روزانہ زندگی مین اکثر افعال صرف عادت ہی
کی بنا پر بلا تکلف انجام دیئے جاتے ہین، اگر اکتساب عوائد کی قابلیت ہم مین نہ رکھی

گئی ہوتی، تو ہر ادنیٰ سے ادنیٰ فعل کیلئے از سر نو قصد و ارادہ اور توجہ والتفات کی ضرورت پڑا کرتی، تجربہ وتکرار، مشق ومہارت بے معنیٰ لفظ ہوجاتے، اور نتیجہ یہ ہوتا کہ جب کوئی کام شروع کرتے تو معًا خستہ ہو کر چور چور ہوجاتے، خدا معلوم کتنے ضروری کام ادھورے اور ناتمام رہ جاتے، اور جن افعال میں ارادہ وتوجہ کا صرف کرنا ناگزیر ہے، مثلاً غور وفکر، تحصیلِ علوم وتکمیلِ فنون ان کے لئے نہ قوت ہی رہ جاتی، اور نہ وقت ہی ملتا، ایسی حالت میں انسان کے لئے لازم ہے کہ جو افعال دینی حیثیت سے نیک یا دنیوی حیثیت سے مفید ہوں، ان کی عادت جلد سے جلد ڈال لی جائے نظامِ عصبی میں انسان کے سب سے بڑے دوست بن جانے اور سب سے بڑے دشمن ہوجانے دونوں کی پوری صلاحیت موجود ہے، اسے فوراً اپنا دوست بنالیا جائے اس سے صلح کرلی جائے، اسکی اعانت سے نیک خصلتوں کو راسخ کرلیا جائے، مفید عادتوں کے نقش اپنے اندر خوب گہرے جمالئے جائیں،

یہ بھی ذہن نشین رہے کہ جو آگ سردی میں ٹھٹھر جانے سے بچائے رہتی ہے، جو کھانا پکا کر کھلاتی ہے، جو کارخانوں مشینوں، انجنوں، اور کل پرزوں کو چلاتی رہتی ہے، وہی اگر کہیں بیکار رکھدی جائے، تو ہماری ذرا رعایت نہیں کرتی، بلکہ چشم زدن میں گھر بار، مال ومتاع، بلکہ خود ہمارے جسم کو جلا کر خاکستر کردیتی ہے، بالکل یہی حال ہمارے نظامِ عصبی کا ہے، وہ جس طرح وقت میں انتہائی کفایت پیدا کردیتا ہے، مشقت وتعب بے انتہا بچا دیتا ہے، نیک خصلتوں کو راسخ کرکے

ذہن کو اُن کی طرف سے فارغ و مطمئن کر دیتا ہے، اس میں اگر کوئی بری عادت جڑ پکڑ گئی ہو
تو وہ بھی عوائد حسنہ کی طرح اب ہمارے اختیار سے تقریباً خارج ہو چکی ہے، اور اُس کا
ٹلنا سخت دشوار ہو گیا ہے، کیا دیکھا نہیں کہ بعض لوگوں کی زبان پر گالیاں چڑھ
جاتی ہیں، یا کوئی لفظ بعض لوگوں کا سخن تکیہ بن جاتا ہے، وہ لوگ مہذب مجمع میں
یا اپنے بزرگوں کے سامنے اپنے کو لاکھ روکتے ہیں، اپنی زبان ہزار سنبھالتے ہیں، لیکن
بے مروت نظام عصبی ذرا پروا نہیں کرتا، اور وہی الفاظ جنھیں دبانا مقصود ہوتا ہے بے تحاشہ
زبان پر آجاتے ہیں! یہ منظر مضحک بھی ہوتا ہے، اور عبرتناک بھی! گفتگو کرنے والا
بے چارہ شرم سے پانی پانی ہو رہا ہے، دل ہی دل میں اپنے تئیں ملامت کرتا
جاتا ہے، مگر سب بے نتیجہ، بارہا ذلیل ہونا پڑتا ہے، اور بعض دفعہ سخت نقصان بھی
اٹھانا پڑتا ہے،

اور کچھ گفتگو اور الفاظ ہی کی تخصیص نہیں، دانتوں سے ناخن کاٹنا، ہونٹوں کا
چباتے رہنا، کرسی سے لٹکے ہوئے پیر ہلاتے رہنا، داڑھی کھجلاتے رہنا، مونچھوں پر تاؤ
دیتے رہنا، کان سے میل صاف کرتے رہنا، غرض جو بھی لت پڑ جاتی ہے، پھر کیا چھوڑے
چھوٹتی ہے، عادات جب پوری طرح راسخ ہو جاتی ہیں، تو عقل و تمیز پر غالب آجاتی ہیں[1]

---

[1] مولانا حالی کا حکیمانہ کلام ملاحظہ ہو۔

دیکھ عادت کا تسلط میں نے عادت کو کہا — گھیر لی عقل صواب اندیش کی سب تو نے جا!
ہنس کے عادت نے کہا کیا عقل ہی مجھ سے الگ ہے؟ — میں ہی بن جاتی ہوں نادان رفتہ رفتہ عقل را!

اب موقع و محل کا لحاظ اٹھ جاتا ہے اور انسان کی حالت ایک بے جان مشین کی سی ہوجاتی ہے، کہ جہاں اُسے مہیج ملا، بس فوراً اسکے مطابق ردِّعمل بیساختہ سرزد ہوجاتا ہے خواہ موقع ہو یا نہ ہو، بعض موقعوں پر عادت کا یہ قاہرانہ تسلّط سخت مضحکہ خیز صورت اختیار کرلیتا ہے، چنانچہ پنشن یافتہ فوجی سپاہیوں کو جنکی ایک عمر فوج میں گذر چکتی ہے بارہا یہ اتفاق پیش آتا رہتا ہے کہ گھر میں اطمینان سے بیٹھے ہوئے ہیں کہ دفعتہً بگل یا فوجی باجہ کی آواز کان میں پڑی اور اُدھر وہ معًا، فوجی ضابطہ کے مطابق، بلا قصد و ارادہ تن کر سیدھے کھڑے ہوگئے[1]

---

[1] ۲۴ر جون ۱۹۱۲ء کے ایک انگریزی روزنامہ میں حکایت ذیل نظر سے گذری:۔

"ایک انگریز سپاہی جونس، ہندوستان کی فوج میں ایک عرصہ دراز کی ملازمت کے بعد وطن واپس آیا، اور ایک روز غسل کے قصد سے بالاخانہ پر گیا لیکن تھوڑی ہی دیر میں بڑی جھنجھلاہٹ کے ساتھ غسل خانے سے باہر نکل آیا، سامنے مسز جونس بیٹھی ہوئی تھیں، میاں بیوی کے درمیان حسب ذیل گفتگو ہوئی:۔

مسز جونس:۔ کیوں خیر تو ہے؟ جونس:۔ خیر کیسی، غسل نہ کرسکنا تھا نہ کرسکا،

مسز جونس:۔ لیکن آخر کیوں، کیا پانی اچھا گرم نہ تھا؟ جونس:۔ پانی وانی سب ٹھیک تھا لیکن نیچے گلی میں ایک بدمعاش اٹالین کھڑا ہوا ہے، میں جب ٹب کے اندر غسل کیلئے قدم رکھتا تھا وہ پاجی ہر مرتبہ ارگن پر (GOD SAVE THE KING) کا فوجی ترانہ چھیڑ دیتا تھا،

مسز جونس:۔ (حیرت آمیز لہجہ میں) تو آخر اس راگ کو تمھارے غسل نہ کرنے سے کیا واسطہ؟

جونس:۔ (غصہ سے بیخود ہو کر) کیا واسطہ؟ اری احمق، تیری سمجھ میں اتنا نہیں آتا کہ اس راگ

مشہور انگریزی جنرل ڈیوک آف ولنگٹن کی بابت روایت ہے کہ ایک دفعہ وہ بے اختیار ہو کر پکار اُٹھا "عادت کو فطرت ثانیہ کہتے ہیں، عادت کی قوت فطرت کی قوت سے دس گنی زاید ہے" یعنی عادت کے آگے قوائے فطری تک ماند پڑ جاتے ہیں، اور اسکی تصدیق عام تجربہ میں یوں ہوتی رہتی ہے کہ جو قیدی ۲۰، ۲۲ سال کے بعد قید سے رہائی پاتے ہیں، اکثر ان کی فطری آزادی کی خواہش اتنی مردہ ہو جاتی ہے کہ وہ جیل سے باہر نکلنے کے بجائے جیل ہی میں رہنے کی تمنا و درخواست کرتے ہیں، اور یہ حال محض افراد کا نہیں، اقوام و جماعات کا بھی ہے، غلام قومیں، مدت کی محکومی و غلامی کے بعد اکثر اپنے لئے غلامی ہی پسند کرنے لگتی ہیں، اسی طرح جو پرند شروع ہی سے پکڑ کر پنجڑے میں بند کر دئے جاتے ہیں، آزادی پانے پر اُڑ نہیں جاتے، بلکہ پھر قفس میں واپس چلے آتے ہیں، پلے ہوئے گھوڑے جو کبھی کبھی اپنے نگران کی غفلت سے بھاگ جاتے ہیں، انکو دیکھا ہو گا کہ کچھ دیر تو میدان میں کلیلیں کرتے ہیں، اسکے بعد چپ چاپ اپنے اصطبل میں آکر کھڑے ہو جاتے ہیں، امریکہ کے پروفیسر ولیم جیمس جنکی تصانیف سے

کے ساتھ ہی ہر دفعہ فوجی قواعد کے مطابق (ATTENTION) سیدھا کھڑا ہو نا پڑتا تھا،

اخبار میں اس حکایت کو لطائف و ظرائف کے کالم میں جگہ ملی تھی، لیکن حقیقۃً اس لطیفہ کے اندر حیاتِ نفسی کی ایک گہری حقیقت علم النفس کا ایک اہم اصول یعنی قانونِ تعوّد پورا آگیا،

اس مضمون کے اکثر حصے ماخوذ ہیں، ایک شیر کا واقعہ نقل کرتے ہیں جو کسی سرکس میں پلا ہوا تھا اس سرکس کمپنی ریل پر جارہی تھی، کہ ٹرین پٹری پر سے اتر گئی، شیر جس قفس میں بند تھا اس کا دروازہ کھل گیا، خونخوار درندہ باہر نکل آیا لیکن عادت کے مقابلہ میں فطرت کی یہ مغلوبیت قابل دید ہے، کہ بغیر کسی کو نقصان پہنچائے تھوڑی دیر کے بعد اپنے کٹہرے میں از خود واپس آکر بدستور بیٹھ گیا،

شمس العلماء مولوی نذیر احمد دہلوی مرحوم ادیب و انشاء پرداز ہونے کے ساتھ ہی، فطرت انسانی کے بھی بڑے نبض شناس تھے، عادت کے متعلق اپنے صاحبزادہ کو ایک دلچسپ ودلنشین مکتوب تحریر فرمایا ہے، ذیل میں اس کا ایک طویل اقتباس درج کیا جاتا ہے[1]

"عادت کا ماخذ ہے" عود "جسکے معنی ہیں، لوٹنا، پھرنا، یہیں سے تم عادات کی وجہ تسمیہ بھی مستنبط کرسکتے ہو، کیونکہ جب آدمی باربار لوٹ لوٹ کر کسی فعل کا مرتکب ہوتا ہے تو اس فعل پر عادت کا اطلاق کیا جاتا ہے.....

.......افعال ارادی میں جسمانی ہوں یا دماغی، سب میں تھوڑا بہت جہد کرنا ہوتا ہے جسکو تم انگریزی میں اگزرشن کہتے ہو، عادت کا ضروری نتیجہ ہے، تخفیف مشقت جہد، یہاں تک کہ جب عادت راسخ ہوجاتی ہے تو فعل عادی فعل اضطراری کی طرح بلا قصد و ارادہ، اور بے اعمال فکر و روّیہ

---

[1] "موعظہ حسنہ" صفحہ ۱۹۸ تا ۲۰۰ مطبوعہ ۱۳۰۳ھ ہجری

مؤثر ہونے لگتا ہے اور یہی وجہ ہے جس پر پہنچ کر کہا جاتا ہے "العادۃ کالطبیعۃ الثانیۃ"
تشبیہ کا قاعدہ ہے کہ مشبہ بہ اکمل و افضل ہوتا ہے، تو العادۃ کالطبیعۃ الثانیہ سے
شاید تم سمجھ سکو کہ طبیعت میں بالنسبۃ الی العادۃ (یعنی عادت کی نسبت) غلبہ اور اشتداد اور
تقاضا قوی تر ہے لیکن الحال منقلب والامر منعکس، (یعنی حقیقت حال
اس کے برعکس ہے) امور طبعی و اضطراری میں حبس نفس کو لو جس کا ذکر آچکا ہے،
فقراء کے یہاں عادات و مجاہدات میں سے ایک حبس نفس ہے، اور یہ انکی تعلیم کا شاید بجز ہے
لوگ تو امتداد حبس نفس میں بہت مبالغہ کرتے ہیں، مگر خیر، دن اور ہفتے اور مہینہ نہ
سہی، یہ تو میں نے دیکھا ہے کہ پاس انفاس کا ایک عامل ایک سانس میں ستر دفعہ
مرتبہ لا الہ الا اللہ بمراعات ضروب بآسانی تمام کر لیتا تھا، آسانی کو میں نے
اس سے جانا کہ برابر کئی گھنٹے تک وہ اس شغل میں رہتا، الغرض اگر انسان
تقاضائے طبیعت کے معدوم کرنے پر قادر نہ ہو تاہم وہ اسکی شورش کو مجاہدہ
و ممارست یعنی عادت کی مدد سے بہت کچھ فرو کر سکتا ہے یعنی عادت حاکم ہے
اور طبیعت محکوم، ایک شخص نے حکیم امام الدین خان مرحوم کی حذاقت کی ایک
حکایت نقل کی کہ کوئی مولوی صاحب .... بیمار پڑے، حکیم صاحب نے
جلاب تجویز کیا، باوجودیکہ معدہ مجیب تھا، اور مؤیدات بھی دئے گئے مگر دست
نہ آئے، حکیم صاحب کو خبر ہوئی، استفسار حالات کے بعد تیماردار سے فرمایا کہ جلد
جاؤ اور مولوی صاحب سے کہو بدستور کتابیں دیکھیں، راوی کہتا تھا کہ آدھ گھنٹہ

بھی نہین گذرنے پایا تھا کہ جلاّب کا عمل ظاہر ہوا لوگون کو حیرت ہوئی تو حکیم
صاحب نے فرمایا، کہ طبیعت تھی کتاب بینی کی خوگر، اسکو خلاف عادت شغل
مانوس سے ہوئی مفارقت، انقباض پیدا ہوا یہ حکایت اگر سچ ہے اور کوئی
وجہ سمجھ مین نہین آتی کہ سچ کیون نہ ہو، تو اس سے ہم عادت کی قوت کا اندازہ
کرسکتے ہین جنلوگون نے علم الاخلاق پر کتابین لکھی ہین، ہین نہین جانتا ان
مین سے کسی نے یہ خیال ظاہر کیا یا نہین،، مگر میری نظر سے نہین گذرا، کہ عادت
ام الاخلاق ہے، باوجودیکہ عادت کو اخلاق پیدا کرنے، بنانے، اور بگاڑنے
مین دخل عظیم ہے، مگر افسوس ہے کہ عادت کی نگرانی مین پرلے درجہ کی غفلت
کی جاتی ہے، لوگون کو عادت کا کہین شعور ہوتا بھی ہے، تو اکثر ایسے وقت
مین جاکر، کہ طبیعت مغلوب عادت ہوچکتی ہے، تم نے شاید خیال کیا ہوگا
کہ اطبائے یونانی کا کوئی نسخہ، شربت، یا نبات، یا خمیرہ سے خالی نہین ہوتا،
کچھ اسکی لم بھی سمجھے، وہ لم یہ ہے کہ شیرینی بالطبع ہے مرغوب فلہذا دوا مین کسی
قسم کی شیرینی شامل کردیجاتی ہے تاکہ طبیعت شیرینی کو بالاصالۃ، اور دوا
کو بالطبع وصول کرے بعینہ یہی حال ہے انسان کی طبیعت اور اخلاق کا،
طبیعت کو معدہ کی جگہ سمجھو، اخلاق کو دوا، اور عادت کو شیرینی، کوئی کام
کیسا ہی ناموافق طبع ہو، عادت کی مٹھائی سے ملکر ضرور اشتہا اور اعلیٰ
ہوجاتا ہے، اگرچہ آدمی بری لت بھی اپنے پیچھے لگا سکتا ہے، لیکن اس سے یہ

لازم نہیں آتا کہ عادت فی نفسہا من حیث یا نما قوۃ من قوی الانسانیۃ، (یعنی بحیثیت ایک قوت انسانی کے) بری چیز ہے انسان کی تمام قوتوں کا یہی حال ہے کہ بھلائی اور برائی دونوں کے محامل ان میں ودیعت رکھے گئے ہیں، اور اب یہ انسان کی اپنی تجویز راہی کہ ان قوتوں کو کس پہلو پر ڈھالے"

مباحث بالا سے عادات کے جو فوائد مستنبط ہوئے انھیں مختصراً عنوانات ذیل کے تحت میں رکھا جا سکتا ہے،

(۱) وقت کی کفایت جو افعال و اعمال بہت رک رک کر اور ٹھہر ٹھہر کر بڑی دیر میں ہو پاتے تھے اب وہ آناً فاناً صادر ہوتے رہتے ہیں،

(۲) قوت کی کفایت جن افعال کیلئے قصد و ارادہ محنت و تعب کی حاجت ہوتی تھی وہ اب بلا جد و جہد بسہولت ہوتے جاتے ہیں،

(۳) کامیابی کا یقین، پہلے جن افعال کے انجام دیتے وقت ناکامی کا خوف غالب رہتا تھا، اب ان میں تقریباً ہمیشہ کامیابی ہوتی ہے، نوآموز کا ہر نشانہ خطا کرتا ہے، آزمودہ کار سپاہی کا وہ ارشا ذو نادر ہی خالی جاتا ہے،

عادت کے اُن اثرات سے گانہ کو اکثر علماے نفسیات نے لکھا ہے لیکن اس کا ایک بڑا اہم پہلو جس پر بجز جیمس کے شاید کسی دوسرے ماہر فن کی نظر نہیں پڑی، یہ ہے کہ عادت سوسائٹی کی سب سے بڑی محافظ ہیئت اجتماعی کے قیام کی سب سے بڑی ضامن ہے، طبائع

انسانی مین رشک وحسد اور مسابقت کے جذبات جسقدر قوی ہین، ہر شخص پر روشن ہے لیکن باوجود اسکے دنیا مین بہ حیثیت مجموعی امن ہی قائم ہے، شاہ وگدا، راعی و رعایا، افسر و ماتحت، زمیندار و کاشت کار، حاکم و محکوم، آقا و نوکر، غرض سب اضداد ہی کا مجموعہ ہے، پھر بھی لوگ چین اور فراغت ہی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہتے ہین، یہ نہین ہوتا کہ حسد و رشک، منافقت و کشمکش کی عالمگیر آگ بھیل جائے اسکی بڑی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر شخص باین رشک و مسابقت، اپنی جگہ پر قانع ہے۔ لوگ دوسرون کو اپنے سے بدرجہا بہتر حالت مین دیکھتے ہین، لیکن جس گہوارہ مین انکا نشو ونما ہوا ہوتا ہے بس اسی پر انھین ایسی قناعت ہوتی ہے کہ عموماً اس دائرہ کے آگے وہ ذرا بھی قدم نہین رکھتے، نادر، و نپولین جیسے افراد فاتحین مین اور الیسپٹ[1] و ارسطو جیسے افراد حکما، مین کہین کہین صدیون مین جاکر پیدا ہوتے ہین، جو ادنیٰ ترین حالت سے ترقی کرکے اقلیم شہرت کے تاجدار ہوتے ہین، ورنہ عموماً لوگون کو جیسی تعلیم، تربیت، و صحبت ابتدائے عمر مین مل جاتی ہے، بس اسی کے مطابق وہ ساری عمرین بسر کردیتے ہین، جو صلہ مندیون کی یہ تحدید اپنے اپنے حدود کے اندر یہ قناعت، یہ جمود صرف عادت کا نتیجہ ہے۔ لوگ اپنے ماحول کے (خواہ وہ ماحول علمی ہو یا مذہبی، یا معاشرتی) اسقدر عادی ہوجاتے ہین کہ اس سے خارج تمام چیزون کو وہ اپنے دائرۂ ہمت و سعی سے خارج سمجھتے ہین، اسی ماحول کے اندر، وہ ادھر سے اُدھر کروٹین بدلتے رہتے ہین، لیکن اس سے باہر شاذ و نادر ہی کرتے ہین، اگر عادت کا یہ اثر

---

[1] حکیم لقمان

نہ ہوتا، تو کوئی شخص اپنے حال پر آسودہ نہ رہتا، اور وہ ہنگامۂ قتال برپا ہوتا، کہ دنیا کا امن اور سوسائٹی کا نظام دو دن کیلئے بھی ممکن نہ رہ جاتا، پس عادت کے منافع و فوائد جس طرح افراد سے متعلق ہین، اسی طرح انکا تعلق سوسائٹی سے بھی ہے،

حسن و قبح، ہنر و عیب، کمال و نقص، گل و خار اس دنیا مین دوش بدوش چلتے ہین، عادت کے روشن پہلوؤن کے ساتھ اسکا تاریک رخ بھی ہے، افعال ارادی کو افعال عادی بنا لینے سے جہان متعدد فوائد ہین، وہان دو ایک خطرہ بھی ہین جن سے ابتدا ہی مین خبردار ہو جانا چاہیئے، ان مین سب سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ بعض اوقات افعال عادی کی بنا پر انسان کے قوائے عقلی کند ہو جاتے ہین، اور وہ اختلاف ظروف و احوال کا لحاظ کئے بغیر قدیم عادات پر چا ہوا لکیر کا فقیر بنا رہتا ہے، یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی شخص نے جس زمانہ مین کسی عادت کا اکتساب کیا ہو، اسوقت وہ مفید و پر مصلحت ہو لیکن کچھ روز کے بعد حالات کے بدلنے سے وہی فعل بجائے مفید ہونیکے مضر ہو گیا ہو، ایسی حالت مین صاحب عادت کا کھلا ہوا فرض اس عادت کا ترک ہونا چاہیئے، مگر قوائے عقلی، عادت کے مقابلہ مین اکثر ایسے بے بس ہو جاتے ہین، کہ انسان کو تغیر حالات کا احساس تک نہین ہوتا، اور عوائد قدیم کی پابندی بدستور قائم رہتی ہے،

اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا خطرہ افعال عادیہ سے متعلق یہ ہے، کہ احساس پیدا ہو جانے اور تغیر حالات پر مطلع ہو جانے کے باوجود بھی انسان عادات

قدیم کے ترک پر قدرت نہین رکھتا، وہ جانتا ہے کہ زمانہ نیا ٹھاٹھ بدل چکا ہے، یا یہ کہ وہ خود ایک نئے ماحول کے درمیان آگیا ہے لیکن قدیم عادتین اسقدر راسخ ہو چکی ہوتی ہین، اتنی مضبوطی سے جڑ پکڑ چکی ہوتی ہین، کہ ان کے ترک پر کسی طرح قدرت نہین ہو پاتی، وہ دل سے چاہتا ہے، اور ہر چند ہاتھ پیر مارتا ہے کہ ماحول جدید سے تطابق پیدا کرے لیکن نظام عصبی کی مزاحمت کے سامنے بے بس ہے،

یہ دونون خطرات جو ابھی بیان ہوئے ان مین سے پہلے کا تعلق فہم و ادراک سے ہے اور دوسرے کا قوت عمل سے، یہ دونون خطرات ایسے ہین، جنکا شکار نوجوانون سے کہین زیادہ ان کے دیرینہ سال بزرگ ہوتے رہتے ہین، نئی روشنی یا نئے خیال، اور پرانی روشنی یا پرانے خیال کے تفرقے، آج سے نہین ہمیشہ سے چلے آتے ہین، اور حق و باطل سے تو یہان بحث نہین یہان صرف عملی کامیابی کا ذکر ہے، اور وہ ہمیشہ نئے گروہ ہی کے نصیب مین آتی رہی ہے، ہوتا یہی آیا ہے کہ نئے خیالات رفتہ رفتہ پھیلتے گئے ہین، اور پرانے عقائد و رسوم مٹتے گئے ہین، اس سلسلہ مین حیات نفسی کا یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ قدامت پسندی اور جدت پرستی، دونون کا مفہوم صرف ایک اضافی حیثیت رکھتا ہے، کوئی شے نہ سرے سے نئی ہے، نہ کوئی شے علی الاطلاق پرانی، جدت، قدامت، دونون ایک دوسرے کی نسبت سے ہین، جو لوگ آج فرسودہ دماغ، تاریک خیال اور شاہ راہ ترقی کے سنگ راہ نظر آتے ہین، کل یہی بڑے آزاد و روشن خیال اور ترقی کے علم بردار تھے، علیٰ ہذا جو لوگ آج طفل مزاج و جدت پرست کہلاتے ہین، دس بیس

سال کے گذرنے کے بعد انھیں پر قدامت پرستی و تاریک خیالی کے الزام لگائے جائیں گے جدت اور کہنگی، روشن خیالی، اور قدامت پرستی میں صرف چند ہی سال کا آگا پیچھا ہوتا ہے[1] اسکا راز یہ ہے کہ سن رسیدہ افراد، اپنے بچپن سے جن امور کے عادی چلے آرہے ہیں، ان کے خلاف جدید عقائد و رسوم اول تو انکے جی میں اترتے نہیں، عادت کا اثر انھیں مذاق دیرینہ کی پاسداری پر مجبور رکھتا ہے، اور بالفرض وہ جدید اصول کے دل سے قائل ہو بھی جائیں، تو بھی قدیم عادات ایسی راسخ ہو چکتی ہیں کہ اون کے بجائے وہ جدید عادات کے اختیار کرنے پر قادر نہیں ہوتے،

مگر عادات کے یہ نقصانات ناممکن العلاج نہیں، ان خطرات کا پہلا علاج تو یہ ہے کہ انسان، اکتساب عوائد کے ساتھ ہی ساتھ اپنی عقلی و نظری قوتوں کو بھی ترقی دیتا رہے اور ہر امر پر فراخ دلی، انصاف و بے تعصبی سے غور کرتا رہے، تاکہ قوت امتیاز کند نہ ہونے پائے، اور مسائل کی صحت کا فیصلہ ہمیشہ دلائل و شواہد کی بنا پر کرتا رہے، اپنے تئیں اس سے حتی الامکان متاثر نہ ہونے دے کہ اسکے خیالات سابقہ کیا ہیں، اگر انسان کی قوت امتیاز کا اس طرح پورا نشو و نما ہوتا رہے، تو امید ہے کہ

---

[1] جن ملکوں میں لبرل، ریڈیکل اور کنسرویٹو کے نام سے پارٹیاں ہوتی ہیں، وہاں بہت سے لوگ مُسن ہونیکے باوجود بھی لبرل اور ریڈیکل کہلاتے رہتے ہیں، لیکن پیرانہ سالی میں یہ لوگ صرف نام کے لبرل یا ریڈیکل رہ جاتے ہیں، اور صرف انھیں "اصلاحات" کی وکالت کے درپے رہتے ہیں جو اپنی نوعمری کے زمانہ میں وہ تجویز کر چکے تھے، "لبرل" کہلانا اور ہے اور لبرل ہونا اور،

کسی جدید حقیقت کے قبول کرنے مین عادتِ قدیم کی عصبیت حائل نہ ہوگی، دوسری تدبیر یہ ہے کہ قوائے عقلی کی تربیت کے ساتھ ساتھ ہر تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد اپنی عادات پر نظرِ ثانی کی جاتی رہے اور جب کبھی یہ محسوس ہو کہ وہ عادات وخصائل، ماحول موجودہ سے پوری مطابقت نہین رکھتین، تو فوراً ان کی ترمیم عملاً شروع کردی جائے اسکا انتظار کبھی نہ کیا جائے کہ جب ان عادات وخصائل اور ماحول کے درمیان بیّن ونمایان تصادم ہولے، اسوقت اصلاح شروع کیجائے، اصلاح فوراً کرنی چاہیئے، اور پہلے ہی لمحہ سے شروع کردینی چاہیئے، معمولی پتھر ہر شخص ہٹا سکتا ہے لیکن وہی پتھر جمع ہوتے ہوتے جب چٹان بن جاتے ہین تو ہزار آدمی ملکر بھی جنبش نہین دیسکتے،

یہان تک جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ معلوم ہوا ہوگا، کہ عادت کیا ہے؟ عادت کی اہمیت کیا ہے؟ اور عادات کے اثرات کیا کیا ہوتے ہین، ؟ اب یہ بتانا باقی رہ گیا ہے کہ اکتسابِ عادت کے شرائط کیا ہین؟ یعنی اگر بعض افعال ارادی کو افعال عادی بنانا مقصود ہو تو کن کن طریقون سے اس مقصد کے حصول مین سہولت ہوگی،؟

(۱) سب پر مقدم اصول یہ ہے کہ جسقدر جلد ممکن ہو، اپنے تئین افعال مقصودہ کا خوگر بنانے کی کوشش کرو، ماہیتِ عوائد کے بیان کے ضمن مین ذکر آچکا ہے کہ عادت کی بنیاد تمامتر نظامِ عصبی کی لچک پر ہے، فطرت نے جہان اس فیاضی کے ساتھ نظامِ عصبی مین استعدادِ تغیر ودیعت کی ہے، وہان اس قابلیت کو ثبات نہین عطا کیا، سن مین زیادتی کے ساتھ اس استعداد مین انحطاط ہوتا جاتا ہے، یہان تک کہ پیرانہ

سالی ہین یہ لچک گویا بالکل جاتی رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ "بوڑھے طوطے" کچھ پڑھ سکتے ہین اور نہ انسانون کے بڑے بوڑھے کوئی نئی عادت سیکھ سکتے ہین، نظام عصبی کی یہ قوت بچپن مین انتہائے کمال پر ہوتی ہے، اس لئے بچون کو نئی عادت کے اکتساب مین قدرۃً نہایت سہولت ہوتی ہے، جن ہندوستانی بچون کو شروع ہی مین کوئی عرب معلم ملجاتا ہے ان کو عربی زبان پر عرب بچون ہی کی سی قدرت حاصل ہوجاتی ہے انکا عربی تلفظ عربون ہی کا سا ہوجاتا ہے، اور عربی اپنی مادری زبان کی طرح، روانی و بے تکلفی سے بولنے چالنے لگتے ہین، بخلاف اس کے جو لوگ پختہ عمر پر پہنچ کر عربی سیکھتے ہین، وہ کتنی ہی باقاعدہ و با اصول تعلیم حاصل کرین کتنی ہی مشقت کرین انکا تلفظ، ان کا لب ولہجہ، انکا روزمرہ مبتدی ہی کا رہتا ہے، اور وہ اس بچے کے مساوی کیا، اسکی نصف روانی و برجستگی سے بھی عربی گفتگو پر قادر نہین ہوتے، وجہ ظاہر ہے، کہ انھون نے اسوقت کسب عادت شروع کیا جب ان کے عضلات موٹے پڑ چکے تھے، اوران کے اعصاب کی لینت وقابلیت فطر (لوچ) صلابت وکرختگی سے بدل چکی تھی، ماہرین فن نے اندازہ لگایا ہے کہ نظام عصبی محیطی کی لچک عموماً بیس سال کی عمر، اور نظام عصبی مرکزی کی پچیس سال کے سن تک پوری طرح قائم رہتی ہے، اس لئے نفسیئین نے کہا ہے کہ علی العموم انسان کے عوائد ذاتی (طرز گفتگو، وضع نشست وبرخاست، انداز رفتار وغیرہ) ۲۰ سال کی عمر، اور عوائد اجتماعی (معتقدات وخیالات وغیرہ) ۳۰ سال کی عمر مین پختہ طور پر راسخ ہو جاتے ہین، اسکے بعد انسان شاذونادر ہی

کوئی نئی عادت اختیار کرتا، یا نیا عقیدہ قبول کرتا ہے، اب جو کچھ ہوتا ہے وہ انھین پچھلے
عوائد وعقائد کی الٹ پھیر اور توضیح وتشریح ہوتی ہے، پس بڑے خوش نصیب ہین وہ
لوگ جنھون نے اپنی نوعمری کی بیش بہا گھڑیون کی قدر وقیمت کو پہچانا، اور اس جاکر
نہ آنے والے وقت سے فائدہ حاصل کرکے، عادات مفیدہ کے اکتساب سے نظام عصبی کو اپنی
ساری آیندہ زندگی کی فلاح وبہبود کا ضامن ٹھہرا لیا، اور انتہائی بدقسمت ہین وہ افراد
جنھون نے اس عزیز الوجود وقت کو ناقدری سے ضائع کردیا، اور بیہودہ عادات اختیار
کرکرکے اپنے مستقبل کی قطعی بربادی اور دائمی خسران کا پروانہ لے لیا، تاہم دنیا مین کوئی
مرض قطعًا لاعلاج نہین، ہر مریض کے متعلق صحت کی توقع آخری سانس تک کم وبیش
قائم رہتی ہے پس یہ تغافل پیشہ مجرم، یہ اپنے ہاتھون اپنے تئین تباہ کرنے والے جس وقت
بھی خواب غفلت سے بیدار ہون، فورًا کمربستہ ہوجائین، اور اسی ساعت سے اپنی اصلاح
حالت کا پختہ عزم کرلین، اس طرح کامیابی گو دشوار ہے مگر ناممکن نہین، نظام عصبی کی
لچک یا استعداد تغیر نوجوانی کے بعد انحطاط پذیر ہوجاتی ہی اور روز بروز گھٹتی جاتی ہے تاہم بالکل فنا نہین ہوجاتی
سعی متواتر اور محنت شاقہ کے تیز جھونکون سے یہ ناممکن نہین کہ شرر جو زیر خاکستر ہے شعلہ
بن کر بھڑک اٹھین، البتہ یہ ظاہر ہے کہ جون جون زمانہ گذرتا جائے گا، اکتساب عادت
دشوار سے دشوار تر ہوتا جائے گا،

(۲) کسی جدید عادت کی بنا ڈالتے، اور قدیم عادت کے ترک کرتے وقت انسان
کو اپنا عزم نہایت مستحکم رکھنے کے ساتھ اپنے گرد وپیش اُن تمام خارجی وداخلی اسباب و

وشرائط کو جمع کرلینا چاہئے، جو اول الذکر کے معین اور آخر الذکر کے منافی ہین، مثلاً کوئی مسلمان شرابخوار، اگر ترک مے نوشی کا خواہش مند ہے، تو علاوہ پختہ نیت اور قصد مصمم کے اسے حسب ذیل مؤیدات خارجی سے بھی مدد لینی چاہئے،

(الف) مسجد مین جا کر، باوضو ہو کر ترک بادہ نوشی کا عہد کرے تا کہ آیندہ ایک شدید مذہبی روک اسکے اوپر قائم رہے،

(ب) اپنے احباب اور بزرگون کے سامنے، ترک مے خواری کے عہد کا اعلان کرے، تا کہ عہد شکنی کرتے وقت خلقت کے علاوہ مخلوق کی نظر مین بھی رسوائی کا خوف وشرم دامنگیر رہے،

(ج) ایسے تمام لوگون سے ملنا، ایسی تمام سوسائیٹیون مین شریک ہونا، اور ایسی تمام تقریرون وتحریرون کو قطعاً چھوڑ دینا چاہئے، جن سے مےخواری کی تحریک دوبارہ پیدا ہونے کا احتمال بھی ہو،

(د) ایسے لوگون کی صحبت بالقصد اختیار کرنا، اور ان کے درمیان گھرے ہوئے رہنا چاہئے جو متقی وپاک باز ہون، اور جن کے ساتھ رہ کر شراب نوشی کا احتمال تک نہ ہو، اگر ایسے لوگون کی صحبت نصیب ہو جائے، جو شراب خواری کی دینی و دنیوی خرابیون سے اسے پر زور اور موثر طریقون سے آگاہ کرتے رہین، تو اور بھی بہتر ہے،

(۳) یہ ہمیشہ یاد رہے کہ کسی عمل کی عادت محض اسکے پسند کرنے یا اس کی تمنا کرنے

سے نہین پڑتی، بلکہ اسپر عمل کرنے ہی سے پڑتی ہے، اس لیئے جس فعل کو اچھا سمجھتے ہو، ہمیشہ اس
پر کچھ نہ کچھ عملاً کاربند ہوتے رہو، کبھی محض تمنا اور خواہش پر اکتفا نہ کرو، اس کا نتیجہ صرف
غیر مفید ہی نہین، بلکہ بعض اوقات سخت مضر پڑتا ہے، ایک بات کو اچھا سمجھتے رہنے
اور اس پر کاربند نہ ہونے سے انسان کی قوت عمل رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی جاتی ہے، اور
اس شخص کو اصلی لطف بجائے عملی زندگی کے خیالی زندگی مین آنے لگتا ہے، یہان تک کہ
جب ان نیک ارادون پر عمل کا وقت آتا ہے، تو عموماً وہ اس امتحان مین بری طرح ناکام
رہتا ہے، روس کی ایک لیڈی کا قصہ جیمس نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ شب کو ایک تھیٹر کے
تماشہ مین بعض دردانگیز مناظر دیکھکر وہ ضبط نہ کرسکی، اور اس پر رقت طاری ہوگئی،
ادھر اسکی آنکھون سے سیل اشک جاری تھا، ادھر رقیق القلب کی گاڑی کا کوچوان،
جسکے پاس کافی سرمائی پوشش نہ تھی، برفستانی سردی سے اینٹھ رہا تھا، یہانتک کہ
سردی کھاتے کھاتے مرگیا، لیکن اس بیدرد خاتون کو خیالی و فرضی ہمدردی کی محویت
مین عملی و حقیقی ہمدردی کی طرف توجہ تک نہ ہوئی، یہی حال ان تمام لوگون کا ہوتا ہے
جو بکثرت ناول پڑھتے یا تھیٹر دیکھتے رہتے ہین، ان کے دلون مین رحم و ہمدردی کے
جذبات بار بار پیدا ہوتے ہین، لیکن چونکہ کبھی ان جذبون کے برتنے کا اتفاق نہین
ہوتا، اسلیئے ایسے لوگ بالکل بے عمل ہوکر رہ جاتے ہین، ان کے گھر مین کھانے کو نہین
اور انھین اپنے ہیرو کی جفاکشی و خوش تدبیری کی داد دینے سے اتنی فرصت نہین ملتی
کہ خود ہاتھ پیر ہلائین، ان کے خاص اعزہ ان کی اعانت و دستگیری کا منہ تک رہے ہین لیکن

وہ شب گذشتہ کے تماشہ والے ہیرو کی فیاضی و ایثار کی داد دینے مین مست و غرق ہین،
اور اپنے فرائض سے غافل، اس مرض کا علاج یہ ہے کہ دل مین جتنے نیک جذبات
ہون، ان کو کچھ نہ کچھ عملاً برتو ضرور، اگر کوئی اور موقع نہین ملتا، تو کم از کم اپنے نوکرون
یا اپنے چھوٹون سے، خندہ روئی کے ساتھ کوئی بات ہی کر لیا کرو، کسی طالب علم کے سبق
ہی یاد کرانے مین چند منٹ صرف کر دیا کرو، کہ قوتِ عمل بالکل زنگ آلودہ نہ ہونے پائے

(۴) اگر کوئی شخص صاحب عزم ہے، اور تخیلات اعلےٰ رکھتا ہے، لیکن اُسے
اپنے بلند حوصلون کے اظہار کا موقع نہین ملتا اور یہ اندیشہ لگا رہتا ہے کہ موقع آزمائش
پر کچا نہ ثابت ہو، تو اسے چاہیئے کہ اپنی روزانہ زندگی مین ضرور کوئی نہ کوئی فعل اپنی عادت
اور اپنے مزاج کے خلاف کر لیا کرے، صرف اسلئے کہ قوت ارادی مین حرکت قائم رہے
مثلاً مہینے مین دو ایک وقت کھانے کا ناغہ کر دے، سونے کے وقت معین کر کے ایک آدھ
مرتبہ ایسا کرے کہ اسوقت پلنگ پر نہ جائے، دسترخوان پر ایک بڑی لذیذ و مرغوب غذا موجود
ہو لیکن کبھی کبھی ایسا بھی کر کے دیکھے کہ اسکی طرف ہاتھ نہ بڑھائے، بازار مین سے نکل رہا ہو
سامنے دوکان پر ایک خاص شے جلب نظر کر رہی ہے اور جیب مین قیمت بھی موجود ہے
لیکن کبھی کبھی اپنی طبیعت پر جبر کر کے اسکے قصد خریداری کو ملتوی کر دے، بظاہر یہ بہت
چھوٹی اور آسان چیزین معلوم ہوتی ہین، لیکن انھین حقیر افعال کا مجموعہ ایک عظیم الشان
طاقت ہوتا ہے، جسوقت آزمایش کی گھڑی آئی، اسوقت کھل کر رہے گا کہ محض زبانی
جمع خرچ کرنے والے کتنے بودے اور نکمے نکلتے ہین، اور جس شخص نے اپنی روزانہ زندگی کی

چھوٹی چھوٹی باتوں میں اپنے تئیں ضبطِ نفس کا خوگر کرلیا ہے، وہ ایک عدیم النظیر استقلال، ایک حیرت انگیز استقامت کے ساتھ اپنی جگہ پر قائم رہے گا جسکی پامردی میں کوئی ترغیب، کوئی تحریص کوئی تخویف، لغزش و تزلزل پیدا نہ کرسکیگی،

(۵) ترتیبِ کلام، نہ کہ اہمیتِ مقصد کے لحاظ سے قانونِ تعوّد کی سب سے آخری دفعہ یہ ہے کہ جب تک نئی عادت خوب اچھی طرح راسخ نہ ہوجائے کبھی مستثنیات کو نہ داخل ہونے دیا جائے، ایسے موقع پر یہ مستثنیات درحقیقت نہ صرف خدعِ نفس ہوتے ہیں، بلکہ اکتسابِ عادت کے حق میں سمِ قاتل کا اثر رکھتے ہیں، اگر ہم نے ترکِ بادہ کشی کی نیت کی اور ایک مہینہ تک اس عہد کو نباہا بھی لیکن اسکے بعد ایک مرتبہ جام منہ سے لگا لیا، تو یقین رکھنا چاہئے، کہ سارا محنت یکسر برباد ہوگئی، اور اب دوبارہ اس حد تک عادت کو راسخ بنانے کیلئے کم از کم ایک آدھ سال کی مدت درکار ہوگی، وہ بڑا گنہگار جو ایک عادتِ بد پر متنبہ ہوکر اسے ترک کرنا چاہتا ہے، مگر اس سے قطعی طور پر ایک طویل مدت کیلئے محترز رہنے پر قادر نہ ہوکر اپنے نفس کو یوں سمجھاتا ہے کہ اچھا آج میں اس سے اور لطف اٹھا لوں، کل سے تو پھر ہمیشہ کیلئے تائب ہوتا ہوں،، نہایت سخت غلط فہمی و نادانی میں مبتلا ہے، اسکے عزم کی ہر شکست اسکی گذشتہ عادت کو زیادہ راسخ اور اسکے نقوش کو زیادہ گہرا کرتی جاتی ہے، ان مجرمانہ مستثنیات کو ممکن ہے کہ وہ خود بھلا دے، اسکے احباب چشم پوشی کرجائیں، حکومتِ وقت درگذر کرجائے لیکن خود اسی کے نفس کے اندر، ایک اور عدالت ہے، جہاں مروت، عفو، درگذر، چشم پوشی و رعایت کا نام تک نہیں، وہاں اسکے اعمال کا ذرہ ذرہ درج رجسٹر ہو رہا ہے اور اس عدالت کے ناگزیر

ضرورت سے اسے امن میں رکھنے والی دنیا کی مادی قوتوں میں سے کوئی قوت نہیں، یہ عدالت نظام عصبی کے خوردبینی ذرات، سالمات، وخلایا[1] کی ہے، مبارک بلکہ قابل رشک ہیں وہ لوگ، جو نظام عصبی کے معیار عدل پر کھرے ثابت ہوتے ہیں،

---

[1] وخلایا، جمع ہے خلیہ کی یعنی وہ مدور ذرات جو مادہ عصبی کی ترکیب میں شامل رہتے ہیں، انہیں میں (CELLS) کہتے ہیں،

باب (۵)

نفس و مفردات نفس

ہم راستہ مین جاتے ہوتے ہین، کہ پیر مین ایک پتھر کی ٹھوکر لگ گئی ہے، اس سے ہمارے چوٹ آتی ہے، اور ہم درد و اذیت محسوس کرتے ہین، لیکن پتھر بدستور اپنی حالت پر پڑا رہتا ہے اُسکو (ہمارے علم مین) کسی قسم کا درد و دکھ نہین ہوتا، اس باب مین ہمین اپنی سرشت اور پتھر کی سرشت مین نمایان فرق نظر آیا،

آپ اپنے کسی دوست کی کامیابی کی خبر سنتے ہین، تو خود بھی خوش ہوتے ہین اپنے کسی عزیز کے ہان کوئی تقریب مسرت ہوتی ہے، تو خود بھی شریک مسرت ہوتے ہین لیکن آپکے کمرہ مین جو میز کرسیان رکھی ہین، انکا نہ کوئی دوست و عزیز ہے، نہ وہ آپ کی طرح ان خبرون سے مسرت و انبساط حاصل کرتی ہین،

ہم نے ایک شخص کو آج سے کئی سال پیشتر ایک جگہ دیکھا تھا، آج پھر اسکی صورت نظر پڑی، پہلے ہمیں کسی قدر تامل ہوا، لیکن بالآخر ہمیں یاد پڑگیا، اور ہم نے اُسے پہچان لیا، لیکن ہمارے مکان کے درودیوار اس طرح نہ کسی شئی کی شناخت کرتے ہیں، نہ انھیں کوئی بات یاد پڑتی ہے،

ہر انسان کوئی نہ کوئی بات سوچتا رہتا ہے، جو عالی دماغ انسان ہیں، وہ بڑے بڑے دقیق مسائل پر غور و خوض کرتے ہیں، جو معمولی دماغ کے عام اشخاص ہوتے ہیں، وہ اپنے کھانے، پینے، اوڑھنے، بچھانے، رہنے، سہنے، اور شادی بیاہ کی باتوں کو سوچا کرتے ہیں، لیکن ہمارے جسم کے کپڑے، ہمارے مکان کے درودیوار، ہمارے سامان کے صندوق اور بکس، بڑی یا چھوٹی کسی بات کو بھی نہیں سوچتے،

ہم اپنے ارادہ سے چلتے پھرتے ہلتے جلتے ہیں، اپنی خواہش سے کتاب پڑھتے ہیں، یا کوئی کام شروع کرتے ہیں، لیکن ہماری کتابیں، ہماری الماریاں، ہماری تصویریں ہر وقت اپنی جگہ پر جوں کی توں رہتی ہیں، ان میں ارادہ و خواہش کی ہم کوئی حقیقی سی علامت بھی نہیں پاتے،

اس قسم کے مشاہدات سے جو ہر لحظہ اور ہر آن ہمیں ہوتے رہتے ہیں، یہ نہایت

ہوتا ہے، کہ انسان بہت سے امور میں بیجان وجامد موجودات سے بالکل مختلف ہے،
(حیوانات بھی اس حیثیت سے انسان کے شریک ہیں لیکن اسوقت ہمیں صرف انسان
سے متعلق گفتگو کرنا ہے، اس لئے حیوانات کے خصوصیات سے قطع نظر کئے لیتے ہیں)
اور یہ اختلاف صرف جمادات ہی سے نہیں، بلکہ خود انسان بھی جس وقت مردہ
ہوجاتا ہے، اُس میں اور جمادات میں کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا، انسان جبتک
زندہ ہے ہنستا بولتا ہے، چلتا پھرتا ہے، کھاتا پیتا ہے، انسان کی لاش سے اس قسم
کی توقع کوئی نہیں رکھتا،

جو شے زندہ انسان کو مردہ انسان اور جمادات سے ممتاز کرتی ہے، اُسے حیات
کہتے ہیں، پھر حیات کے دو بالکل مختلف مظاہر ہوتے ہیں، اس کی ایک قسم تمامتر
جسمانیات سے متعلق ہے زندہ انسان سانس لیتا ہے، مردہ سانس نہیں لیتا، انسان
کا قلب حرکت کرتا رہتا ہے، جمادات کے سرے سے قلب ہی نہیں ہوتا، اس صنف
کے امتیازات تمامتر جسمانی ہیں، اور جو علم ان مسائل سے بحث کرتا ہے، اس کا نام
عضویات یا علم الاعضاء ہے، ان کے علاوہ بعض دوسری قسم کے امتیازات بھی زندہ و مردہ
انسان، اور انسان و جمادات میں ہوتے ہیں جنکی مثالوں سے ہم ابھی روشناس ہو چکے
ہیں، جو علم ان غیر مادی مظاہر حیات سے تعلق رکھتا ہے، اس کا اصطلاحی نام نفسیات
یا علم النفس ہے،

گویا حیات انسانی دو مختلف شعبوں میں تقسیم ہوئی، اور اسی کے مطابق حیاتیات

کے ماتحت دو مستقل علوم ہوئے ایک علم کا تعلق اسکے جسمانی و مادی شعبہ سے ہے جس میں
اس قسم کے سوالات پر بحث ہوتی ہے، کہ انسان کیونکر پیدا ہوتا اور وفات پاتا ہے؟ کیونکر
اسمین نشو و نما ہوتا ہے؟ اس کا سلسلہ نسل کیونکر جاری رہتا ہے؟ نقل و حرکت، ہضم
نفس، دوران خون، وغیرہ کے افعال کیونکر انجام پاتے ہین؟ وقس علیٰ ہذا دوسرے
علم کا تعلق اسکی غیر مادی زندگی سے ہے، اور اسمین ان مسائل پر بحث ہوتی ہے کہ انسان
عقل و فکر سے کیونکر کام لیتا ہے، ؟ لذت و الم انبساط و انقباض سے کیونکر متاثر ہوتا ہے؟
قصد و ارادہ، عزم و خواہش کو کیونکر کام مین لاتا ہے؟ وقس علیٰ ہذا یہی آخر الذکر علم نفسیات
سے موسوم ہے،

جس طرح عضویات مین گو صدہا مختلف مسائل سے بحث ہوتی ہے لیکن سب کا
آخری سلسلہ جا کر جسم پر ٹھہرتا ہے، اسی طرح نفسیات مین گو بیسیون مختلف مسائل
پر بحث ہوتی ہے لیکن سب کا آخری تعلق ایک ہی شے سے ہوتا ہے، اور اس کا نام
نفس ہے، دائرہ کے اندر خطوط صدہا ہو سکتے ہین لیکن مرکزی نقطہ ایک ہی ہوتا ہے، اسلئے
نفسیات کا مرکز نفس ہے اسی محور پر مختلف مسائل متعلقہ گردش کرتے ہین، گویا حیات نفسی
کی روح کو نفس کہتے ہین،

جسم کی فعلیت کو زندگی کہتے ہین نفس کی فعلیت کا اصطلاحی نام شعور ہے،
ہم جو کچھ سنتے ہین، دیکھتے ہین، سوچتے ہین، یاد کرتے ہین، خیال کرتے ہین، کسی چیز کو
پسند کرتے ہین، کسی کو ناپسند کرتے ہین، کسی بات پر خوش ہوتے ہین، کسی پر ناخوش ہوتے

ہیں کسی امر کا ارادہ کرتے ہیں کسی ارادہ سے باز رہتے ہیں، اسی طرح کے تمام افعال و کیفیات کا مجموعی نام شعور ہے، ہم کسی مسئلہ کو سمجھے، یہ ایک شعوری کیفیت ہوئی کسی منظر کو ہم نے دیکھا یہ دوسری شعوری کیفیت ہوئی کسی بات پر ہمیں غصہ آیا یہ تیسری کیفیت شعوری ہوئی' یہ تمام کیفیات گو باہم بالکل مختلف ہیں، تاہم ہیں سب شعور ہی کی مختلف صورتیں،

جیسے مادہ بیشمار مظاہر اور صورتوں میں جلوہ گر ہو سکتا ہے، اسی طرح شعور کے اشکال و مظاہر حد شمار سے خارج ہیں، لیکن باوجود اسکے جسطرح خواص مادہ کو چند متعین عنوانات کے ماتحت تقسیم کر لیا گیا ہے، اور انھیں کی مطابقت میں مختلف مادی علوم بھی قائم ہو گئے ہیں، مثلاً مادہ کے خواص طبیعی ہیں، ان سے طبعیات میں بحث کیجاتی ہے، خواص کیمیائی ہیں، ان سے کیمیائیات میں بحث ہوتی ہے، وغیرہ، اسی طرح گو شعور کے جزئی مظاہر و اشکال بیشمار ہیں تاہم بہ لحاظ نوعیت وہ صرف چند عنوانات کے تحت میں رکھے جا سکتے ہیں،

فعلیت شعور کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم کوئی چیز دیکھتے ہیں، کوئی آواز سنتے ہیں کسی بات کو سوچتے ہیں، کسی مسئلہ کو سمجھتے ہیں، کسی واقعہ کو یاد کرتے ہیں، کسی بحث سے نتیجہ نکالتے ہیں کسی شئے کو پہچانتے ہیں، یہ سب ایک قسم کے افعال ہوئے، ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان افعال سے محض ہمارے علم یا اطلاع یا واقفیت میں اضافہ ہوتا ہے، ان افعال میں براہ راست کوئی درد و غم یا لطف و انبساط نہیں ہوتا، ان کے نتائج و عواقب بے شبہہ ہمارے لئے نشاط انگیز یا الم انگیز ہوتے ہیں، لیکن براہ راست ان افعال سے محض

ہماری واقفیت یا علم ہی مین اضافہ ہوتا ہے، ریاضی کا سوال ہم کل تک یہ سمجھے تھے کہ فلان قاعدہ سے حل ہوسکتا ہے، آج معلوم ہوا کہ بجائے اسکے دوسرے قاعدہ سے نکلے گا، اس سے محض ایک بات ہمین معلوم ہوئی، اسکے سوا اور کچھ نہین ہوا، پہلے ہمین خیال تھا کہ آج مہینہ کی پہلی تاریخ ہے، ابھی یاد پڑا کہ پہلی تاریخ تو کل ہوگئی، آج دوسری ہے، اسمین بھی محض ایک بات ہمین یاد آگئی، اس سے زائد کچھ نہین ہوا، ہمارے سامنے دو چیزین آئین، اور ہم نے بتایا کہ ان مین ایک سرخ ہے اور ایک سبز، اسمین اسکے سوا کچھ نہین ہوا کہ ہم نے **تمیز یا شناخت** سے کام لیا، ان افعال کے نتائج سے ہمارے اوپر جس قسم کا بھی اثر پڑے، وہ ایک علیحدہ سوال ہے، نفس ان افعال مین اس سے زاید کچھ نہین کہ علم یا واقفیت مین اضافہ ہوا، اس طرح کے سارے افعال کا مجموعی نام **وقوف** ہی،

دوسری صورت اُن کیفیات ذہنی کی ہے، جو ہمارے لئے براہ راست و بالذات مسرت آمیز یا درد انگیز ہوتی ہین، ہم راستہ مین جاتے ہوتے ہین، اور پتھر کی ٹھوکر لگ جاتی ہے، تو اس چوٹ سے فی الفور و بلا واسطہ تکلیف ہوتی ہے، اپنی کامیابی کی خبر سنتے ہین، تو خوشی ہوتی ہے، اپنے کسی عزیز یا دوست کی خبر وفات معلوم ہوتی ہے، تو رنج ہوتا ہے، کوئی شخص اشتعال انگیز بات کرتا ہے، تو غصہ آتا ہے، کوئی دہشتناک منظر سامنے آتا ہے تو دل مین ڈر معلوم ہونے لگتا ہے، غرض اسی طرح رنج و راحت درد و حسرت، الم و لذت، خوف و ہیبت، غضب و اشتعال، حسد و رشک، محبت و الفت

نفرت وعداوت، وغیرہا کی بے شمار کیفیات جو پیش آتی رہتی ہیں، اور جن سے بلا واسطہ و براہ راست کسی طرح کی خوشگواری یا ناگواری پیدا ہوتی رہتی ہے، ان کا مجموعی نام احساس ہے،

یہ دونوں صورتیں (یعنی وقوف واحساس کی) ایسی ہوئیں جنھیں ہم محض متاثر رہتے ہیں، اُن میں نفس کی حالت محض انفعالی ہوتی ہے، کان میں آواز آئی، اور لامحالہ ہم نے سُنا، آنکھ کے سامنے ایک شے آگئی، اور باصرہ خواہ مخواہ اس سے متاثر ہوا، کوئی مضحک واقعہ سُنا، اور خود بخود اس پر ہنسی آگئی، کسی سخت حادثہ کی خبر ملی، اور از خود آنسو نکل پڑے غرض یہ تمام کیفیات بغیر ہمارے قصد وارادہ کے از خود ہمیں پیش آتی رہیں، لیکن اُن کے علاوہ کچھ ایسی کیفیات بھی ہمارے تجربہ میں آتی رہتی ہیں جنھیں نفس انسانی بجائے متاثر ہونے کے موثر ہوتا ہے، بجائے اثر قبول کرنے کے اثر ڈالتا ہے، ان میں ہماری حیثیت بجائے انفعالی ہونے کے فاعلی ہوتی ہے، بات چیت کرنے کو ہمارا جی چاہتا ہے، اور ہم اپنی خواہش سے بولتے ہیں کہیں جانیکی ضرورت ہوتی ہے، اور اس قصد سے اٹھتے ہیں، لکھنے کا کام ہوتا ہے، اور ہم اپنے قصد وارادہ سے قلم ہاتھ میں لیتے ہیں، یہ تمام صورتیں ارادہ کی ہوئیں،

وقوف احساس اور ارادہ کی ان ہر سہ کیفیات کے مجموعہ کا نام شعور ہے، شعور کے عناصر اصلی یہی تین ہیں، اور جو بھی شعوری کیفیت ہوگی، وہ انھیں عنوانات سہ گانہ میں کسی کے ماتحت آسکتی ہے، نقشہ ذیل سے شعور اور ان کیفیات کے تعلق

کی توضیح یوں دیں گے،

مفہوم بالا کی تشریح ایک دوسرے پیرایہ میں بھی کی جا سکتی ہے، زندگی نام ہے اس خاص تناسب و توازن کا جو کسی جسم اور اسکے ماحول کے درمیان پایا جاتا ہے، جسم کی گرمی اور فضا کی گرمی میں جبتک تناسب قائم ہے، انسان زندہ ہے، جسم کی امزجہ اور عناصر کائنات میں جب تک توازن قائم ہے زندگی بھی قائم ہے، اسی طرح شعور بھی اس خاص تناسب و توازن کا نام ہے، جو نفس اور اس کے ماحول میں پایا جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہیے، کہ نفس اور ماحول کے درمیان ہر وقت باہمی تاثر فعل و انفعال، کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور اسکا نام تا وقتیکہ انسان اس پر مطلع ہوتا رہے شعور ہے،

اس تطابق و توازن کی ممکن صورتیں دو ہیں، ایک یہ کہ نفس بطور خود ترو عامل

کے اپنا اثر ماحول پر ڈالے، دوسرے یہ کہ بطور متاثر و معمول کے ماحول سے خود اثر قبول کرے، ترتیباً دوسرا جزو پہلے پر مقدم ہوتا ہے، ذہن کی بالکل ابتدائی حالت ایک انفعالی حالت ہوتی ہے، جسمیں وہ ماحول سے کسی قسم کی ناگواری یا خوش گواری کا اثر قبول کرتا ہے، اسے احساس کہتے ہیں، اس کیفیت سے متاثر ہو کر نفس خود کچھ عمل کرنا چاہتا ہے، اس کیفیتِ فاعلی کا نام ارادہ ہے لیکن ارادہ کو وجود میں لانے کیلئے محض احساس کافی نہیں، بلکہ ماحول کا ادراک، اور مختلف اشیاء میں امتیاز بھی ضروری ہے، شعور کی اس تیسری کیفیت کا نام وقوف ہے، گویا وقوف اس کیفیت شعوری کا نام ہے، جو نفس کی فعلیت و انفعالیت کے درمیان ایک رابطہ و واسطہ کا کام دیتی ہے، اسے نقشۂ ذیل میں یوں رکھ سکتے ہیں:

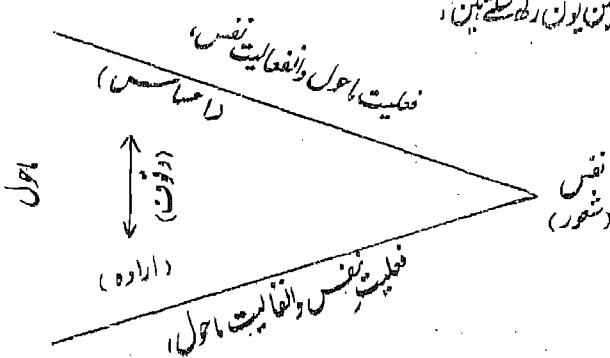
فعلیت ماحول و انفعالیت نفس، (احساس)

ماحول

(وقوف)

نفس (شعور)

(ارادہ)

فعلیت نفس و انفعالیت ماحول،

بعض حکما، کا اس سے کسی قدر مختلف یہ خیال ہے، کہ وقوف، احساس پر موقوف اور اس سے مؤخر نہیں، بلکہ اسکی شرط اور اس پر مقدم ہے، اس نظریہ کے مطابق فعلیت

ماحول کا سب سے پہلا اثر انسان پر یہ پڑتا ہے کہ اسکو کسی قسم کا علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے، اس سے اُس پر ناگواری یا خوشگواری کا اثر ہوتا ہے یہ احساس ہوا، اسکے بعد وہ اس احساس کو قائم رکھنے یا اسکے دفع کرنے کا قصد کرتا ہے، اور یہ ارادہ ہے، اس نظریہ کی توضیح نقشۂ ذیل سے واضح ہوگی، :-

شعور کی تحلیل مختلف حکما، کے نظریات کے مطابق مختلف پیرایون مین کی جا چکی، اس تحلیل کا یہ مفہوم ہرگز نہین، کہ وقوف، احساس وارادہ واقعۃً بھی کبھی ایک دوسرے سے بالکل الگ تجربہ مین آتے رہتے ہین، درحقیقت ایسا ہونا عملاً ناممکن ہے، ایسا کوئی ارادہ نہین ہو سکتا، جسمین وقوف واحساس کی خفیف آمیزش نہ ہو، ایسا کوئی

وقوف نہین ہوسکتا ہے جسمین احساس وارادہ کی جھلک نہ موجود ہو، ایسا کوئی احساس نہین ہوسکتا جو وقوف وارادہ کے عناصر سے یکسر پاک ہو، ہر شعوری کیفیت مین دوسری کیفیت شعوری کا کسی نہ کسی حد تک پایا جانا ضروری ہے، البتہ انکا جزو اسمین اسقدر خفیف ہوتا ہے کہ علمی ضروریات کیلیے اسے نظر انداز کر دیا جاسکتا ہے، اور جس کیفیت کا جزو نمایان ہوتا ہے اُسی سے اُس سن شعور کو موسوم کرنے لگتے ہین، جس کیفیت مین ارادہ کا جزو غالب ہوتا ہے، اُسے ارادہ کہتے ہین، جسمین وقوف کا پلہ بھاری ہوتا ہے، اسے وقوف سے موسوم کرتے ہین جسمین احساس کا حصہ قوی ہوتا ہے اُسے احساس کہنے لگتے ہین،

نفس واقعہ کے لحاظ سے ہر شعوری کیفیت کی تصویر اشکال ذیل مین سے کسی شکل مین ہوتی ہے،

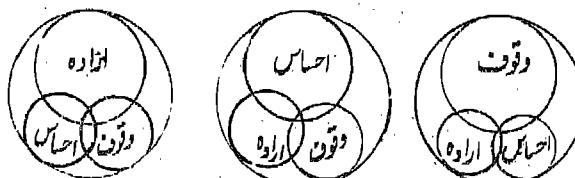
وقوف
احساس — ارادہ

اس کل کیفیت کو وقوف ہی کہین گے،

احساس
ارادہ — وقوف

اسکا مجموعی نام احساس ہی رہیگا،

ارادہ
احساس — وقوف

اس سارے دایرہ پر ارادہ ہی کا اطلاق ہوگا

رنگ کا وجود رنگین اشیاء سے الگ کبھی خارج مین نہین پایا جاتا تاہم رنگ کا مستقل وجود ہر شخص کو تسلیم ہے، خوشبو کا وجود کبھی خوشبودار چیزون سے علحدہ تجربہ مین نہین آسکا ہے، بانیہمہ سب کو اس کا مستقل وذاتی وجود مسلم ہے، اس طرح نفس کے یہ عناصر تحلیل گو

کبھی عملاً و واقعتہً ایک دوسرے سے بالکل علحدہ موجود نہین ہوتے، تاہم نفسیات مین سہولت تفہیم کے لئے انکا وجود ایک دوسرے سو الگ فرض کرلیا گیا ہے، صحیح معنی مین یہ مفردات نفس ہین، اجزاے نفس نہین،

ایک بچہ گر پڑتا ہے، اور اس کے پیر مین چوٹ آتی ہے، اسکے درد ہوتا ہے، اور وہ چلاتا ہے، درد ہونا یہ کھلی ہوئی مثال احساس کی ہے، بایںہمہ وقوف و ارادہ کے عناصر بھی سرے سے غائب نہین، وہ جانتا ہے کہ درد پیر مین ہورہا ہے، ہاتھ یا سر مین نہین ہوتا، اسکا یہ جاننا، اور پیر کی تعیین کرنا وقوف کی فعلیت ہے، ساتھ ہی وہ پیر کو سہلانے لگتا ہے، یا پیر کو پکڑ لیتا ہے، اس قسم کی **حرکات** ارادہ کی ماتحتی مین اس سے صادر ہوتی ہین،
اسی طرح شعور کی ہر کیفیت مین دوسری کیفیات لازمی طور پر شامل رہتی ہین،

کیفیات شعوری کی جو مثالین اوپر گذر چکین، ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شعوری کیفیت مین خصائص ذیل ضرور پائے جاتے ہین، :-

(۱) توجہ:- کسی شے کے شعور مین آنے کے معنی یہ ہین، کہ ہم ادھر متوجہ و مخاطب ہین، جو شے توجہ مین نہین آتی، وہ شعور مین بھی نہین آسکتی، کسی شے کی جانب سے بالکل غیر متوجہ ہونیکے معنی ہی یہ ہین، کہ اسکے متعلق کوئی شعوری کیفیت نفس مین موجود نہین،

(۲) تمیز:- اگر دنیا کی ہر شے بالکل یکسان ہو تو شعور سرے سے پیدا ہی نہ ہو، کائنات مین جو تبدیلیان ہر آن ہوتی رہتی ہین، انھین کی مطابقت مین شعوری

کیفیات بھی پیدا ہوتی رہتی ہین کسی شے کے زیر شعور آنے سے مراد یہ ہے، کہ ہم نے دوسری چیزون سے اُسے متمایز و ممتاز کیا، یہ تفریق و امتیاز شعور کا جزو غیر منفک ہے،

(۳) تشابہ۔ کوئی شے جو ہمارے ذخیرۂ شعوری سے قطعاً بیگانہ و غیر متعلق ہو، شعور مین نہین آسکتی، ضرور ہے کہ جو شے ہمارے جدید تجربہ مین آئے اُسے شعور کی کیفیات سابقہ سے مناسبت و تعلق ہو، جس شے کو تجربات سابقہ سے کسی قسم کا تشابہ و اشتراک نہ حاصل ہو، اسکا وجود نفس کیلئے معدوم ہے،

کائنات کی ہر شے اگر سرخ ہی ہو، تو سرخی کا کوئی مفہوم ہی ہمارے ذہن مین پیدا نہ ہو اسلئے کہ اُس صورت مین سُرخی کو عدم سرخی سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہ ہوگی، عربی کی ایک مثل ہے کہ "ہر شے اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہے" اُسکے یہی معنی ہین، ساتھ ہی اگر ایک نامعلوم شے کسی معلوم شے سے مطلق کوئی مناسبت و تعلق نہین رکھتی، تو وہ بھی ہمارے علم مین نہین آسکتی، اور ہمیشہ نامعلوم رہے گی،

باب (۶)

ماہیت جذبات

کسی شے کی ماہیت ذہن نشین کرانے کے دو طریقے مروج ہین، ایک یہ کہ جس شے کا ناظرین سے تعارف کرانا مقصود ہو، اسکی جنس و فصل تلاش کرکے تعمیمات مجردہ کے ذریعہ سے، اسکی ایک منطقی تعریف ترتیب دیدی جائے، دوسرے یہ کہ مختلف مادی مثالون کی مدد سے اُس کی تصویر نظر کے سامنے لے آئی جائے پہلی صورت مین انسان ساکت و خاموش ہوجاتا ہے، لیکن اس سے ذہن مین کوئی صاف مفہومی کیفیت نہین پیدا ہوتی، اور انسان گویا ہار کر اور تھک کر چپ ہوجاتا ہے، بخلاف اسکے دوسرا طریقہ گو بظاہر سطحی معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے مخاطب کی دلی تشفی ہوجاتی ہے، اور اُسکا ذہن اصل مسئلہ کی کیفیت کو پورے طور پر احاطہ کرلیتا ہے، ان اوراق مین عموماً اسی دوسرے طریقے سے کام لیا گیا ہے اور ماہیت جذبات

سکے بیان میں بھی اسی پیرایہ پر عمل رہے گا،

ساحل بحر پر ایک جہاز کی آمد ہے، بندرگاہ کے پلیٹ فارم پر انتظار کرنے والوں کا ایک ہجوم ہے،، اور جہاز ہے کہ کسی طرح آ نہیں چکتا، اتنے میں بندرگاہ کا ایک افسر مضطر و سراسیمہ یہ خبر سناتا ہے، کہ جہاز فلان مقام پر ایک چٹان سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گیا، اور تنہا جہاز ہی نہیں ڈوبا، سب مسافروں کو لیکر ڈوبا، بچانیکی کوئی کوشش کامیاب نہ ہو سکی،، الفاظ کا ہوا میں گونجنا تھا کہ مجمع کی وضع و ہیئت میں نمایاں تغیرات پیدا ہو گئے، جو لوگ بے فکری کے ساتھ ٹہل رہے تھے اب اپنی اپنی جگہ پر ٹھٹک کر کھڑے ہو گئے، جو فراغت و اطمینان سے لیٹے ہوئے تھے، گھبرا گھبرا کر اٹھ کھڑے ہوئے اور جو ہنسی مذاق میں مصروف تھے، دفعۃً بیقرار ہو گئے، غرض مجمع کا ایک نیا منظر قائم ہو گیا، لیکن جماعت کے مجموعی تغیرات سے قطع نظر کر کے یہاں دیکھنا صرف یہ ہے کہ افراد پر فرداً فرداً کیا اثر پڑا، سہولت کیلئے افراد میں سے صرف چار کا انتخاب کر لینا کافی ہوگا، یہ چار اپنے تاثراتِ نفسی کے لحاظ سے گویا سارے مجمع کے نمایندے ہیں، اب ذرا دیکھیے، واقعہ ایک ہی ہے، مگر چاروں پر الگ الگ اثر پڑتا ہے ایک صاحب شدت سے گران گوش ہیں وہ بالکل غیر متاثر معلوم ہوتے ہیں، مجمع کی طرف پشت کیے ہوئے ایک گوشہ میں کوچ پر جس طرح پہلے لیٹے ہوئے تھے، اب بھی بہ اطمینان لیٹے ہوئے ہیں، ایک اور صاحب جو اپنی وضع اور شکل سے کہیں باہر کے باشندے معلوم ہوتے ہیں، خبر کو سنتے ہیں، مگر کچھ زیادہ متاثر نہیں معلوم ہوتے، ٹہلتے ٹہلتے ایک ذرا دیر کیلئے ٹھٹک کر خبر کو سننے لگے تھے، اور چہرہ بھی غمگین بنا لیا تھا، لیکن اب پھر بدستور ٹہل رہے ہیں،

ایک صاحب البتہ حقیقۃً مغموم نظر آرہے ہیں، خبر کو سن کر بے اختیار رو پڑے تھے، اور آپ کے آنسو خشک نہیں ہوئے ہیں، چوتھے صاحب کی حالت سب سے زیادہ دردناک ہے، خبر سنتے ہی ایک چیخ ماری غش کھا کر زمین پر گر پڑے اور ہوش آنے کو تو اب آگیا لیکن حواس اب بھی بجا نہیں، آنکھوں میں اندھیرا چھا رہا ہے، سارا جہان نظروں میں تیرہ و تار ہے، اور کلیجہ ہے کہ فرطِ غم و شدتِ الم سے پھٹا جا رہا ہے،

ادھر تو یہ ہو رہا ہے، اتنے میں آوازیں آتی ہیں کہ بندرگاہ کے گودام میں آگ لگی!! وہ صاحب جو سماعت سے محروم تھے، اب بھی مجمع کی طرف پشت کئے بے حس و حرکت لیٹے ہوئے ہیں، چوتھے صاحب جو زار و قطار رونے اور چیخ مار مار کر ماتم کرنے میں لگے ہوئے تھے، بدستور اپنی حالت میں گرفتار ہیں، اور یہ آوازیں گویا ان کے کان میں پڑی ہی نہیں رہی ہیں، تیسرے صاحب جو جہاز کی بربادی پر روئے تھے، آگ کی خبر پا کر کچھ دیر تو کھڑے سوچتے رہے، مگر اب دوسروں کو آگ بجھانے کے لئے دوڑتے دیکھ کر خود بھی اسی طرف قدم اُٹھا رہے ہیں، دوسرے صاحب جو پہلی بار یوں ہی متاثر ہوئے تھے، اب کی بے اختیار ہو کر دوڑے ہیں، اور آگ کے بجھانے میں سب سے آگے آگے ہیں،

یہ خارجی تاثرات تھے، ان کے معنی کی تلاش ان کی اندرونی و نفسی کیفیات میں کرنا چاہیئے، جو صاحب دونوں مثالوں میں بالکل غیر متاثر رہے، اُن کے عدمِ تاثر سے ظاہر ہے، کہ وہ شدت سے گراں گوش تھے، اس لئے انھیں واقعات کی اطلاع

ہی سرے سے نہیں ہوئی، دوسرے صاحب جو غیر ملکی تھے، انھیں اس ملک والوں سے نہ کوئی خاص تعلق و ہمدردی، اور نہ انکے عزیز یا دوست جہاز پر تھے، وہ بندرگاہ پر اپنا مال چھڑانے کی غرض سے آئے تھے، جہاز کے ڈوبنے اور اتنی جانوں کا ضائع ہونا سن کر انسانی ہمدردی کی بنا پر تھوڑا بہت رنج ضرور ہوا لیکن صدمہ کا کوئی اثر نہیں پڑا، البتہ گودام میں آگ لگنے کی خبر سن کر بے تحاشا اسکے بجھانے کو دوڑے، کہ حضرت اپنا جو مال چھڑانے آئے تھے، وہ اسی گودام میں تھا، چوتھے صاحب کو جو غش پر غش آنے شروع ہو گئے تھے، اسکا راز یہ ہے کہ انکا جوان لڑکا اپنی تعلیم ختم کر کے کئی سال کے بعد اسی جہاز پر وطن آرہا تھا واپس، باپ کی نظر میں بچہ محبوب تھا، اور ساری توقعات اسی کے دم سے وابستہ تھیں، ان کے صدمہ کی کوئی حد نہ تھی، آگ کی خبر ان کے لئے سنی ان سنی رہی، تیسرے صاحب کے ایک عزیز دوست اسی جہاز پر سوار تھے، اور یہ انھیں کو لینے آئے تھے، دوست کی موت کی خبر سنکر رنج و صدمہ میں مبتلا ہوئے، آگ کی خبر سنی، تو پہلے تو اپنے شدید تر صدمہ کے سامنے اس خبر سے بے خبر رہے، پھر جب دوسرں کو دوڑتے اور بجھاتے دیکھا، تو خود بھی گویا سوتے سے چونکے، اور آگ بجھانے دوڑے،

ان مثالوں سے جذبہ کے خصوصیات ذیل حاصل ہوتے ہیں:۔

(۱) جذبہ کے وجود کے لئے ایک وقوفی کیفیت کا وجود لازمی ہے[1] جو شخص

---

[1] علم و وقوف کے لئے (جیسا کہ ایک گذشتہ باب میں اشارہ کیا جاچکا ہے) یہ ضروری نہیں،

قوتِ سماعت سے بے بہرہ تھا، اُسے جہاز کے ڈوبنے، اور آگ لگنے کا کوئی علم و توقف ہی نہ ہو سکا، اس لئے اس پر کسی قسم کا جذبہ بھی نہیں طاری ہوا،

(۲) جذبہ کی قوت اُس تعلق کے متناسب ہوتی ہے، جو نفس اور مہیج کے درمیان ہوتا ہے، انسان کا تعلق جس جذبہ انگیز واقعہ سے (جسے یہاں اصطلاحاً مہیج کہا گیا ہے) جتنا زیادہ قوی اور گہرا ہوگا، اُسی نسبت سے وہ اس جذبے متاثر بھی زاید ہوگا، اگر تعلق کم ہوا تو جذبہ کا اثر بھی ہلکا، اور تعلق زیادہ ہوا تو جذبہ کا اثر گہرا رہے گا، جن صاحب کو (اپنے جوان نورِ نظر کے واسطے سے) جہاز کی سلامتی سب سے زیادہ عزیز تھی، اُنھیں کو اس کی غرقابی پر رنج بھی سب سے زائد ہوا، اور جن اجنبی کو تعلق سب سے کم تھا، اُنھیں رنج بھی برائے نام ہی ہوا تیسرے صاحب کا تعلق جہاز کی سلامتی سے جس درجہ کا تھا اُسی درجہ کا غم بھی اُنھیں ہوا،

(۳) ہر جذبہ کے وجود کے لئے لازم ہے، کہ اُس وقت نفس کسی قوی تر جذبہ سے مغلوب نہ ہو، مثالِ بالا میں جس شخص کو غرقِ جہاز پر سب سے زیادہ صدمہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۷) کہ خارج ہی سے حاصل ہوا ہو، بلکہ خود مراکز عصبی کی براہ راست تحریکات سے جو کیفیات حاصل ہوتے ہیں، انھیں بھی علم و توقف کے تحت میں رکھ سکتے ہیں،

پہنچا تھا، وہ آگ کی خبر سے بالکل غیر متاثر رہا، سبب صرف اس قدر ہے کہ اس خبر کے وقت وہ ایک قوی تر جذبہ سے مغلوب تھا، اور قوی جذبات کے سامنے ضعیف جذبات غیر موثر رہتے ہین، جس طرح آفتاب کی روشنی کے سامنے بجلی کی روشنی ماند رہتی ہے، باقی دونون شخصون کی کیفیات بھی ظاہر ہین،

(۴) جذبہ اور وقوف مین نسبت معکوس پائی جاتی ہے،

جذبہ اور وقوف اگرچہ ایک دوسرے سے قطعًا علیحدہ نہین ہوسکتے تاہم اپنی ترقیافتہ حالت مین یہ دونون گویا ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہین، یعنی نفس جسوقت جذبات قوی سے جتنا زیادہ متاثر ہوتا ہے، اسی نسبت سے اُس وقت اسکے قواے فکریہ وعقلیہ مضمحل رہتے ہین، یہ اسی قانون طبعی کا نتیجہ ہے، کہ انسان شدت یاس وغم مین، خود اپنی جان ومال کو تلف کرڈالتا ہے، پرائے شگون کیلئے اپنی ناک کاٹ ڈالتا ہے، طیش وغضب مین انجام کار پر نظر نہین رکھتا جوش عشق مین مجنونانہ افعال کر بیٹھتا ہے، غرض ہر قوی جذبہ کی حالت مین اس سے کچھ نہ کچھ ایسے حرکات ضرور سرزد ہوتے ہین جنھین وہ سکون کی کی حالت مین مضر یا کم از کم مہمل ضرور سمجھتا، تمثیل بالا مین جو صاحب بیٹے کے غم مین پچھاڑین کھا رہے ہین، انکے سامنے اسوقت کوئی لاکھ عقلی دلائل پیش کرے، نوحہ وماتم سے کسی طرح نہین رک سکتے، گو کچھ عرصہ گذر جانے پر خود اقرار کرین گے، کہ عقلی حیثیت سے یہ سب کچھ بیکار ہی تھا،

(۵) تکوین جذبہ کا ایک لازمی جزو، اعضائے خارجی مین کچھ تغیرات کا وقوع ہے،

تمثیل بالا مین سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دیکھنے والون کو یہ علم کیونکر ہوا کہ فلان فلان اشخاص جذبہ سے متاثر ہوئے؟ نیز یہ کہ اُن مین سے فلان زیادہ متاثر ہوئے فلان کم؟ ظاہر ہے کہ محض اُن تغیرات جسمی کے مشاہدہ سے جو اُن افراد مین واقع ہوئے جنلوگون کی بابت یہ دیکھنے مین آیا، کہ بدستور اپنی حالت پر برقرار و ساکن ہین، انکی نسبت یہ حکم لگا دیا کہ وہ بالکل غیر متاثر رہے، اور پھر جس شدت و خفت کے ساتھ افراد کے چہرہ و جسم سے آثار کرب و اضطراب ظاہر ہوئے، اُسی نسبت سے اُن جذبات کی شدت و خفت کے مدارج ٹھہرائے گئے،

(۶) جذبہ کے طاری ہونے کے بعد انسان اپنے تمام تجربات کو اسی کے رنگ مین محسوس کرتا ہے،

جذبات کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ جب انسان ان سے متاثر ہو جاتا ہے تو کچھ عرصہ تک جو شے اسکے سامنے پڑ جاتی ہے، عام اس سے کہ اُسے اس جذبہ سے تعلق ہو یا نہ ہو، اُسے جذبہ ہی کی آنکھون سے دیکھتا، اور جذبہ ہی کے کانون سے سنتا ہے، جب غصہ چڑھتا ہے تو ہر شے پر خواہ وہ کتنی ہی بے تعلق ہو، بے اختیار غصہ اتارنے کا جی چاہتا ہے اور اگر کچھ اور بس نہین چلتا، تو آدمی اپنی ہی چیزین توڑنے پھوڑنے لگتا ہے، اپنے بال نوچنے لگتا ہے، یا اپنے منہ پر طمانچے لگانا شروع کر دیتا ہے، افسردگی کے عالم مین گرد و پیش کی ہر شے اُداس اور دھندلی نظر آتی ہے، اور خوشی کی حالت مین روشن و نشاط انگیز

معلوم ہوتی ہے، تمثیل بالا مین، جو شخص فرط غم سے پچھاڑین کھا رہا ہے، اگر اس حالت مین اسکا کوئی زندہ دل دوست پاس آکر گانے بجانے لگے، تو کیا اس سے اسکے غم مین کچھ بھی تخفیف ہوگی؟ مطلق نہین! بلکہ سریلی آوازون مین اُسے تلخی محسوس ہوگی، اور سامان تفریح اسکے حق مین عذاب بنکر رہے گا،

جذبہ کے اہم خصائص اجمالاً بیان ہو چکے، ان کی پوری تصدیق تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ ہی سے کر سکتا ہے، البتہ کچھ مزید تائیدات صفحات آیندہ مین بھی ملین گی،

اب دیکھنا یہ ہے کہ ہر جذبہ کی ترکیب کن عناصر سے ہوتی ہے؟ مشاہدۂ باطن سے معلوم ہوتا ہے، کہ جذبہ کے اجزائے ترکیبی حسب ذیل ہوتے ہین،

(الف) ایک وقوفی کیفیت، یعنی مہیج کا ادراک مثلاً کسی عزیز کی خبر مرگ کوئی پرجوش داستان، کوئی مضحک واقعہ،

(ب) ایک خالص احساسی کیفیت، یعنی حظ یا کرب، انبساط یا انقباض، لذت یا الم کا احساس، مختلف مدارج قوت کے ساتھ،

(ج) بعض متعین و معروف جسمانی تغیرات، مثلاً غم مین آنسو بہنا، غصہ مین تیوریان چرھ جانا، خوشی مین ہنسنے لگنا وغیرہ،

اسقدر جزو پر عامی و عالم سب کو اتفاق ہے کہ تکوین جذبہ مین انھین عناصر ثلٰثہ کا وجود ہوتا ہے، یہ بھی مسلّم ہے کہ ہر جذبہ کی ابتدا کیفیت (الف) سے ہوتی ہے، لیکن

(حاشیہ ص ۱۷۰) ۵؎ مشہور مصرعہ" افسردہ دل افسردہ کند انجمنے را" اسی کیفیت نفسی کا ترجمان ہے،

اب علمائے فن کے درمیان اختلاف اس مین آن کر واقع ہوا ہے، کہ (ب) اور (ج) مین ترتیباً کون جزو مقدم اور کون موخر ہوتا ہے،؟ جس ترتیب سے یہ اجزا، اوپر درج ہوئے، عام خیال مین وہی ترتیب صحیح معلوم ہوتی ہے، اور چند سال پیشتر تک علمائے نفسیات کا بھی اسی پر اتفاق تھا، یعنی انکے نقطۂ خیال سے تکوین جذبہ کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ تاثیر و ہیجان سے معاً نفس مین ناگواری یا خوشگواری کی ایک وجدانی صورت پیدا ہوتی ہے، اور پھر اس وجدانی کیفیت کے معلول کے طور پر کچھ جسمانی تغیرات پیدا ہوتے ہین، جذبہ کا جوہر حقیقی وہی وجدانی کیفیت ہے، اور یہ تغیرات جسمانی اُسکے آثار یا مظاہر ہوتے ہین، اس نظریہ کے مطابق مثلاً ہم سے جب کوئی گستاخی سے پیش آتا ہے، تو معاً دل مین ایک طرح کا جوش پیدا ہوتا ہے، اور اسکے بعد ابرو پر بل پڑتے ہین، علیٰ ہذا خوشی کی بات سُن کر معاً دل مین انبساط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور اسکے بعد چہرہ پر تبسم کی علامات ظاہر ہوتی ہین، یا کسی غم انگیز حادثہ کی اطلاع ملتی ہے، اور معاً ہما دل رنج کی ایک کیفیت محسوس کرتا ہے، اُسکے بعد آنکھون سے آنسو نکلتے ہین،

انیسوین صدی کے ربع آخر تک یہی نظریہ مقبول و مسلّم تھا، ۸۵-۱۸۸۴ء مین دو مشہور نفسیئین پروفیسر جیمس[1] اور ڈاکٹر لینگ[2] نے یہ دعویٰ کیا کہ ترتیب زمانی کے لحاظ سے

---

[1] ولیم جیمس - ہرورڈ یونیورسٹی (امریکہ) مین پروفیسر اور اپنے زمانہ مین نفسیات کا ممتاز ترین عالم تھا، سال وفات ۱۹۱۰ء

[2] ڈاکٹر لینگ، کوپن ہیگن یونیورسٹی (ڈنمارک) مین پروفیسر اور عضویات کا مشہور عالم تھا،

(ب) کو (ج) پر نہین، بلکہ (ج) کو (ب) پر تقدم حاصل ہے، یعنی تاثیر ہیج سے فوراً ہی نظام جسمانی مین کچھ تغیرات واقع ہوتے ہین، اور ان تغیرات کے بعد، اور بطور انکے معلول کے نفس ایک کیفیت وجدانی سے متحسس ہوتا ہے، اس نظریہ کے لحاظ سے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا، کہ چونکہ ہمین غصہ آیا، اس لئے ہم مارنے دوڑے، یا چونکہ ہمین رنج ہوا، اس لئے آنسو نکل آئے، بلکہ صحیح یہ ہوگا، کہ ہم مارنے دوڑے اس لئے غصہ آیا، چونکہ ہمارے آنسو نکلے، اس لئے ہمین رنج ہوا، چونکہ ہم ہنسے اس لئے ہمین خوشی ہوئی وقس علیٰ ہذا،

اسکے چند سال بعد ایک فرنچ عالم نفسیات پروفیسر ریبو نے "جیمس لینگ" کے نظریہ سے اصولاً اتفاق کرکے، ایک ترمیم یہ پیش کی کہ (ب) اور (ج) دو مختلف اور مستقلاً علحدہ کیفیات ہی نہین، بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ، ایک ہی واقعہ کے دو مظاہر ہین اور اس لئے ان کے درمیان فصل زمانی ہوتا ہی نہین جسکی بنا پر ایک کو دوسرے پر مقدم کہا جاسکے، ابتدا مین ان نظریات کی شدید مخالفت ہوئی، اور بحث وتنقید ردّ وقدح کا سلسلہ ایک حد تک اب بھی قائم ہے، لیکن علماے فن کی رائے رفتہ رفتہ انھین نظریات خصوصاً پروفیسر ریبو کی رائے کی طرف زیادہ جھکتی گئی، اس لئے صفحات آیندہ مین جذبات کی تحلیل وتشریح انھین کے مطابق کی جائیگی، ساتھ ہی ان نظریات پر جو اعتراضات کیے گئے ہین، ان کی اہمیت بھی نظرانداز نہ ہونے پائے گی، اور پہلے تو خود اس نظریہ ہی کی تشریح کرنی ہے،

اس سلسلہ میں سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے، کہ آیا کسی جذبہ کی تکوین جسمانی تغیرات کے بغیر، اور ان سے علیحدہ ممکن بھی ہے، ؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہمیں غصہ تو آ جائے لیکن نہ پیشانی پر بل پڑنے پائیں، نہ چہرہ سرخ ہو، نہ نتھنے پھولیں، نہ آنکھیں باہر کی طرف ابھریں، نہ منہ میں کف بھرنے پائے، غرض، غصہ کے آثار کوئی بھی نہ طاری ہونے پائیں، اور غصہ آ جائے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ کسی شخص پر دہشت کی کیفیت تو طاری ہو جائے، لیکن بدن پر رعشہ پڑ جانا، تنفس کا تیز ہو جانا، چہرہ کا زرد پڑ جانا، حرکت قلب کی رفتار تیز ہو جانا، یہ کوئی بھی علامات، دہشت نہ پیدا ہونے پائیں؟ کیا یہ ممکن ہے کہ دل میں جذبۂ مسرت تو پیدا ہو جائے لیکن آنکھوں میں چمک، لبوں پر مسکراہٹ اور چہرہ پر تازگی کے علامات نمودار نہ ہوں؟

کیا کوئی شخص بھی اپنے تجربہ کی بنا پر، ان سوالات کا جواب اثبات میں دے سکتا ہے؟ یہ ٹھیک ہے کہ آثار جسمانی کو علیحدہ رکھکر، غصہ، دہشت، یا مسرت کا محض تصور یا خیال بآسانی کیا جا سکتا ہے لیکن سوال اس تصور یا خیال کی بابت نہیں، سوال اصل جذبہ کے متعلق ہے، سوال لفظ و عبارت میں نہ ادا ہو سکنے والی اس وجدانی کیفیت کی بابت ہے، جس پر جذبہ کا اطلاق ہوتا ہے، جذبہ اور جذبہ کا تصور، یہ دونوں بالکل متبائن چیزیں ہیں، جذبہ کا تصور بے شبہہ بلا کسی قسم کے جسمانی تغیر کے پیدا ہو سکتا ہے لیکن خود جذبہ بغیر ان کے پیدا ہونا، کسی طرح ممکن نہیں، معلوم یہ ہوا کہ آثار جسمانی کا وجود جذبہ سے خارج اور علیحدہ نہیں، بلکہ جذبہ کے اندر ناگواری و خوشگواری کی جو وجدانی کیفیت پیدا رہتی ہے، اسکے لئے تغیرات جسمی کا ساتھ ہی ساتھ واقع ہونا ناگزیر ہے،

اسکے علاوہ، یہ ایک عام تجربہ ہے، کہ جب ہم خاص طرز پر بعض جسمانی تغیرات پیدا کر لیتے ہیں، تو بغیر کسی مہیج خارجی کے، اُن آثار جسمانی کے تناسب ایک احساسی کیفیت از خود پیدا ہو جاتی ہے، جو لوگ تھیٹر میں کام کرتے ہیں، انکا بیان ہے کہ وہ جن جذبات کی تصویر بہم الفاظ اور حرکات و سکنات کے ذریعہ سے حاضرین کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اتنی دیر کے لیے ہم میں واقعۃً وہی جذبات پیدا ہو جاتے ہیں، مثلاً جو شخص اپنی زبان اور جسمانی نقل و حرکت سے قزاق کا نمونہ دکھاتا ہے، اُسکے دل میں واقعی تھوڑی دیر کے لیے شقاوت و تشدد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یا جو شخص ایک بیکس غمزدہ کا پارٹ کرتا ہے، وہ درحقیقت کچھ عرصہ کیلئے غم و صدمہ سے متالم رہتا ہے[۱]۔

[۱] قدیم یورپ میں کیمپنلا نامی ایک شخص گذرا ہے، جو فن فراست و قیافہ شناسی کا ماہر سمجھا جاتا تھا، اسکی بابت انگلستان کا جادو بیان خطیب برک لکھتا ہے کہ "اس شخص کو قیافہ شناسی کے اصول سے کوئی ماہرانہ واقفیت نہ تھی، البتہ اسکو نقالی و محاکات میں کمال حاصل تھا، اسکے باعث جب جیسی چاہتا، بلا تکلف اپنی صورت ویسی ہی بنا لیتا، اسکے پاس جب کوئی شخص اپنے قیافہ کی شناخت کرانے آتا، تو اسکا عام دستور یہ تھا کہ جو آثار و علامات اُس شخص کے چہرہ پر دیکھتا، ہو بہو وہی اپنے اوپر طاری کر لیتا، پھر اس محاکات سے جو کیفیات وہ اپنے نفس میں محسوس کرتا، وہی اپنے مخاطب کی طرف منسوب کر کے اسکے سامنے دہرا دیتا، اور اس طریقہ سے وہ عموماً کامیاب رہتا،" اسکے آگے برک خود اپنی ذات کے متعلق لکھتا ہے، کہ "جب میں کسی غضبناک، مغموم، یا جری شخص کی صورت کا

(دیکھیے ص ۱۷۶)

یہ سچ ہے کہ بعض مرتبہ اس تجربہ کے خلاف بھی واقع ہوتا ہے یعنی انسان اپنے اوپر کسی جذبہ کے آثار جسمانی طاری کرنے کے باوجود بھی اس جذبہ سے لذت یاب نہیں ہوتا، لیکن اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جن عضلات واعصاب کو حرکت مین لانا لازمی ہو، وہ اسکی قوت ارادی کے تصرف ودسترس سے باہر ہوتے ہین، اس لئے ایسے موقع پر کل لازمی جسمانی تغیرات ہونے ہی نہین پاتے، پس ان مثالون کا وجود اس عام تجربہ کے معارض نہیں، اتنی بات کی تصدیق ایک عامی بھی اپنے ذاتی تجربہ سے کرسکتا ہے، کہ اگر متصل چند منٹ تک اپنی صورت مغموم بنا کر رکھی جائے تو افسردگی اداسی خواہ مخواہ محسوس ہونے لگے گی اسی طرح اگر کوئی شخص کچھ دیر تک اپنے چہرہ پر بشاشت اور خندہ روئی کے آثار طاری رکھے، تو قلب مین بھی شگفتگی محسوس کرنے لگے گا، مذہبی کتابون مین لکھا ہوا ہے، کہ جو شخص روزہ نہین رکھ سکتا، اُسے چاہیئے کہ کم از کم اپنی صورت ہی روزہ دارون کی سی بنائے رکھے، یہ تعلیم سطحی وسرسری نہین، اسکی بنیاد اسی حکیمانہ اصول پر ہے، کہ علامات وآثار خارجی کو اندرونی کیفیات واحساسات کے پیدا کرنے مین دخل عظیم ہے، اور روزہ دارون کی سی صورت بنالینے سے ایک خاص حد تک وہ سیرت اور کیفیت قلبی بھی حاصل ہوجاتی ہے، جو روزہ سے مقصود ومطلوب ہے

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۵) متجسس چہرہ اتارتا ہون، تو اکثر یہ ہوتا ہے، کہ مین خود غضب، غم، وجرأت کے جذبات سے اضطرار ا ہونے لگتا ہون"

(ماخوذ از "جیمس" "پرنسپلز آف سائکالوجی")

بعض ائمۂ اسلام نے مسلمانوں کو غیر قوموں کی وضع اختیار کرنے اور ان کے ظاہری تشبہ سے جو اس تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اسکا راز بھی طبع بشری کی یہی خصوصیت ہو۔

ایک رسالہ کے مولف کو ایک زمانہ میں ہپناٹزم (عمل تنویم) کی مشق تھی، ایک روز اُس نے ایک کم عمر معمول پر عمل ہپناٹزم کر کے اس سے فرمائش کی، کہ زبان خشک ہو جائے، چہرہ زرد پڑ جائے، دل دھڑکنے لگے، جسم میں رعشہ پڑ جائے، غرض احکام ہپناٹزم کے ذریعہ سے معمول پر تمام علامات خوف طاری کر دئے، لیکن نام خوف یا دہشت کا نہیں لیا، جب معمول بیدار ہوا، اور اس سے خواب کی سرگذشت دریافت کی گئی، تو اس نے بیان کیا کہ میں کسی چیز سے ڈر گیا تھا، جب یہ دریافت کیا گیا کہ "آخر کس شے سے ڈر گیا تھا؟" تو اسکے جواب میں وہ بجز اسکے کہ "بس خود بخود ایک خوف سا معلوم ہو رہا تھا" اور کچھ نہ کہ سکا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی طرح وہ آثار جسمانی پیدا کر دئے جائیں، جو حالت خوف میں قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں، تو بغیر کسی واقعی محرک خوف کے خوف کی جذبی کیفیت از خود وجود میں آجاتی ہے، اور اسی جذبۂ خوف پر دیگر جذبات کو بھی قیاس کرنا چاہئے، مسمریزم اور ہپناٹزم کے ذریعہ سے بارہا اس قسم کے تجربات کئے گئے، اور بارہا اسی نتیجہ کی تصدیق ہوئی،

اسی کے ساتھ یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ اگر کسی جذبہ کے آثار جسمانی کو روک دیا جائے، تو اُس جذبہ کی وجدانی کیفیت بھی سرے سے نہ پیدا ہونے پائے گی، مثلاً کوئی فعل ایسا ہے جو ہمارے روبرو کیا جاتا ہے، ہمیں بے اختیار غصہ آجاتا ہے،

اب کی مرتبہ ہم نے عزم کرلیا، کہ اب وہ فعل جب ہمارے سامنے واقع ہوگا، ہم اپنے
اور غصہ کی کوئی علامت نہ ظاہر ہونے دینگے، اب فرض کرو، وہی فعل ہمارے
سامنے دوہرایا گیا، لیکن اب کی نہ ہمارا ہاتھ مارنے کو اٹھا، نہ ہم خود اپنی جگہ سے نیم خیز
ہوئے، نہ ہماری پیشانی پر ہلکی سے ہلکی شکن پڑی، نہ ہمارے چہرہ کے رنگ مین تغیر ہوا،
غرض اگر ہم نے اپنے عضلات پر اسقدر قابو حاصل کرلیا ہے، کہ ہمارے جسم سے غیظ و
غضب کی خفیف سی علامت بھی نہین ظاہر ہونے پاتی، تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ
کی بناپر اسکی تصدیق کرسکتا ہے کہ ایسی حالت مین محض ظاہری نہین بلکہ انسان
کے باطن مین بھی جذبہ کی کوئی احساسی کیفیت نہ پیدا ہوگی،

پھر اس نظریہ کی بڑی تائید، مریضون کے مشاہدات سے بھی نکلتی ہے ڈاکٹرون
کے مشاہدہ مین ایسے صدہا مریض آچکے ہین، جنکے بعض اعضا مین فتور آجانیکے
باعث اُن پر بعض جذبات کے آثار جسمانی نہ ظاہری ہوسکے، اور نتیجہ یہ ہوا کہ ان مین ان
جذبات کی اندرونی کیفیت بھی نہ پیدا ہوسکی، یہان دو مثالین نمونہ کے طور پر پروفیسر ریبو کی
کتاب سے لیکر درج کی جاتی ہین،

(۱) ایک نوجوان لڑکی ایک مرتبہ جگر و طحال کے انجماد خون کے مرض مین مبتلا ہوئی
اس سے عام دوران خون مین جو اثر پڑا، وہ تو پڑا ہی، لیکن اسی کے ساتھ اس کی
حیات نفسی مین بھی ایک عجیب انقلاب پیدا ہوگیا، زندہ دلی کی جگہ افسردگی نے لی
خندہ جبینی و خوش طبعی کے بجائے مزاج مین چڑچڑاپن آگیا، پہلے جو چیزین ہنستے ہنستے

لٹا دیتی تھیں، اب ان سے مسکراہٹ تک نہ آتی، آخر کار یہ بے حسی اتنی بڑھی کہ رفتہ رفتہ والدین کے ساتھ محبت بھی اُسکے دل میں باقی نہ رہی،

(۲) ایک مجسٹریٹ، حالت صحت میں نہایت دانشمند تھا، ایک بار جگر کے کسی مرض میں مبتلا ہوا، نتیجہ یہ ہوا، کہ آخر کار اُسکی حیات احساسی تقریبًا بالکل فنا ہو گئی، غصہ، گرمجوشی، زندہ دلی، ان سب نے ساتھ چھوڑ دیا، اور گو حسب عادت تماشا گاہوں میں اب بھی جایا کرتا، لیکن اب ان چیزوں سے اُسے مطلق حظ نہ حاصل ہوتا، یہاں تک کہ وہ اپنے وطن، اپنے گھر بار، اور اپنے اہل و عیال سے گویا بالکل بے تعلق ہو گیا، اور جب اُن کا ذکر کرتا، تو اس بے تعلقی و بے حسی سے کرتا گویا اقلیدس کی کوئی شکل بیان کر رہا ہے،

غرض، ان تمام شہادت کے مجموعہ سے اتنا تو بہرحال ثابت ہوتا ہے کہ کیفیات جذبی اور آثار جسمانی کے درمیان تلازم پایا جاتا ہے، نیز یہ کہ تلازم نفیًا و اثباتًا دونوں صورتوں میں موجود رہتا ہے یعنی

(الف) جب آثار جسمانی طاری ہوتے ہیں تو ہمیشہ کوئی کیفیت جذبی موجود ہو جاتی ہے، اور

(ب) جب آثار جسمانی طاری نہیں ہوتے، تو کیفیت جذبی بھی کبھی نہیں موجود ہوتی،

اسی تلازم کا دوسرا نام نسبت تعلیل ہے، تو گویا آثار جسمانی کا علت اور

کیفیات جذبی کا معلول ہونا ثابت ہو چکا اب گفتگو صرف یہ رہ جاتی ہے کہ آیا یہ دونوں واقعات متعاصر ہیں، یا ان میں تقدم و تاخر زمانی بھی پایا جاتا ہے،؟

پروفیسر جیمس اور اُسکے متبعین یہ جواب دیتے ہین کہ پیشتر اعضاے جسم متاثر ہو لیتے ہین، اسکے بعد نفس مین احساس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور اس طرح آثار جسمانی کو احساس نفسی پر تقدم زمانی حاصل ہے، گویا ہم کسی کو اسلئے نہین مارتے کہ ہم غصہ مین ہوتے ہین، بلکہ چونکہ مارتے ہین، اس لئے غصہ مین آجاتے ہین کسی خوفناک شے سے اسلئے نہین بھاگتے، کہ اُس سے ڈرتے ہین، بلکہ چونکہ بھاگتے ہین، اس لئے ڈرتے ہین کسی شے کو دیکھ کر اس لئے نہین ہنستے، کہ حالت مسرت مین ہوتے ہین، بلکہ چونکہ ہنستے ہین، اسلئے مسرور ہوتے ہین،

پروفیسر ریبو، جیسا کہ پیشتر کہا جا چکا ہے، گو نفس اصول سے بالکل متفق ہین کہ آثار جسمانی کیفیات جذبی کی علت ہی ہین، اسلئے کہ بغیر اول الذکر کے آخر الذکر کا وجود ممکن نہین لیکن وہ یہ اضافہ کرتے ہین کہ ان دونون کا وقوع بالکل ایک ساتھ ہوتا ہے جنمین ایک سکنڈ کے آگے پیچھے کو دخل نہین، وہ کہتے ہین، کہ جسطرح شعور، خلایاے مخ کی حرکت سے علیحدہ، اور اُس سے متاخر کوئی شے نہین، اسی طرح جذبہ اور اُسکے آثار جسمانی بھی کوئی مستقلاً جداگانہ چیزین نہین، بلکہ ایک تصویر کے دو رُخ، ایک ہی نور کے دو پرتو، ایک ہی علت (یعنی مہیج جذبہ انگیز) کے دو ہمزمان معلول، اور ایک ہی واقعہ کی (نفسی اور جسمی حیثیات سے) دو تعبیرین ہین، جن مین سے ایک کو دوسرے سے مقدم

مؤخر قرار دینا بے معنی ہے،

ماہیت جذبات کے اس نظریہ پر بعض مشہور علماے نفسیات نے اعتراضات بھی کیے ہیں، مگر وہ بآسانی رفع ہو جاتے ہیں، مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ اس نظریہ کے مطابق، مظاہر جذبات کے تنوع کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے، ؟ یعنی ایک ہی واقعہ سے احساس کی کیفیت نفسی جو پیدا ہوتی ہے، وہ تو مختلف افراد میں مشترک و یکساں ہوتی ہے پھر اسکے آثار جسمانی ہر شخص میں، دوسروں سے مختلف و متباین کیوں ہوتے ہیں، ؟ مثلاً ایک غمناک حادثہ کی خبر پھیلتی ہے، اس سے ایک شخص کے صرف آنسو نکلتے ہیں، دوسرا چیختا ہے، چلاتا ہے، بال نوچتا ہے، کپڑے پھاڑتا ہے، تیسرا سناٹے میں آکر بالکل چپ ہو جاتا ہے پس اگر جذبہ کا جوہر حقیقی تغیرات جسمی تسلیم کیے جائیں، تو ان میں ایک ہی علت کے معلول ہونیکے باوجود باہم اس قدر تباین بلکہ تخالف کیوں ہے؟

لیکن یہ اعتراض ایسا ہے کہ جذبہ کے متعلق ہر نظریہ پر یکساں وارد ہوتا ہے جس سے قدیم نظریہ بھی مستثنیٰ نہیں، یہ مانا کہ جذبہ کا جوہر حقیقی کوئی تغیر جسمی نہیں، بلکہ کیفیت نفسی ہے تاہم یہ سوال بدستور قائم رہتا ہے کہ ایک ہی ہیجان، ایک جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد مختلف طرح پر کیوں متحسس ہوتے ہیں، ؟ یورپ کی جنگ عمومی کے دوران میں، برطانیہ کا وزیر جنگ، لارڈ کچنر سمندر میں غرق ہو کر رہتا ہے، یہ واقعہ ایک ہی ہے لیکن اس خبر کا ایک طرف برطانیہ پر یہ اثر پڑتا ہے، کہ سارے ملک میں سناٹا سا چھا جاتا ہے، ملک میں آہ و شیون کی صدائیں بلند ہونے لگتی ہیں، عشرتکدے بے چراغ ہو ہو جاتے ہیں، ماتم کدے

آباد ہو جاتے ہین، اور دوسری طرف جرمنی پر یہ اثر پڑتا ہے کہ ساری سلطنت مین مسرّت کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے، گھر گھر شادیانے بجنے لگتے ہین، اور ہر جام مین فرحت و انبساط کی شراب چھلکنے لگتی ہے، ظاہر ہے کہ تحریک جذبہ کی علت ایک ہی واقعہ ہے، پھر ایک ہی علت کے دو متضاد معلول، ایک ہی مہیّج سے دو متناقض کیفیاتِ احساسی (یعنی کہین شدید غم اور کہین گہری مسرّت) کیونکر پیدا ہوئے؟

اس الزامی جواب سے قطع نظر کر کے، اصل یہ ہے، کہ (جیسا اوپر گذر چکا ہے) ہر جدید کیفیتِ شعوری، خواہ وہ وقوفی ہو یا احساسی ہمیشہ نفس کی کیفیاتِ سابقہ کے تابع ہوتی ہے یعنی ہر فرد اپنی گذشتہ تعلیم، طرزِ زندگی و حالات کی بنا پر، اپنے نفس کے اندر جس قسم اور جس درجہ کی استعداد و صلاحیت رکھتا ہے، اسی مناسبت سے ہر مہیّج سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کلیہ کو ایک واضح مثال کی مدد سے یون سمجھو، کہ مثلاً ایک شخص اقلیدس کی کسی شکل کا دعویٰ پڑھ کر سناتا ہے، ایک ماہر ریاضی اُسے سنتے ہی سمجھ جاتا ہے، اور فوراً ہی اُسے ثابت کر دیتا ہے، لیکن جاہل دہقانی اپنے دماغ پر ہزار زور دیتا ہے مگر اس کی سمجھ مین کچھ نہین آتا۔ دماغ ریاضی دان اور جاہل دہقانی دونون رکھتے ہین، مہیّج بھی دونون مین مشترک ہے، باایں ہمہ ایک خالص مسئلہ کے سمجھنے مین دونون مین کس قدر عظیم الشان فرق ہے، اس تفاوتِ فہم کا سبب صرف یہ ہے، کہ ایک کا دماغ پیشتر سے تیار تھا اور دوسرے کا نہ تھا، ایک کے نفس مین سابق تجربہ و تعلیم کی بنا پر یہ استعداد موجود تھی، دوسرے کے نفس مین نہ تھی، پانی ہر جگہ برستا ہے لیکن ہر زمین یکسان لالہ زار نہین ہو جاتی، آفتاب

کی شعاعیں کائنات کے ذرہ ذرہ پر یکسان پڑتی ہین لیکن اکتساب نور مین تمام ذرات مساوی نہین ہوتے، غرض استفادہ اور استعداد کی باہمی مناسبت کا قانون جسطرح عالم مادی مین ہر جگہ جاری ہے، اُسی طرح عالم نفسی پر بھی محیط ہے[۱]، اور اس اصول کی بناپر یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ ایک ہی مہیج ایک ہی جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد مختلف طریقون پر متاثر ہون، اور یہ تباین خواہ کیفیاتِ احساسی کے لحاظ سے ہو، خواہ آثارِ جسمی کے لحاظ سے، پس یہ سوال، کہ مختلف افراد مین ایک ہی جذبہ کے آثار مختلف کیون ہوتے ہین، بطور اعتراض کے پیش کرنا بجائے خود ایک اساسی غلطی کرنا ہے، پھر یہ دعویٰ کرنا بھی واقعیت کے کس قدر خلاف ہے، کہ ایک ہی مہیج سے مختلف افراد، نفسی حیثیت سے یکسان و مساوی متاثر ہوتے ہین! واقعہ یہ ہے کہ "حصول باندازۂ صلاحیت" کے قانون مذکورۂ بالا کے مطابق ایک ہی محرک سے مختلف افراد مین کیفیاتِ احساسی کا مختلف ہونا لازمی ہے، اور چونکہ آثارِ جسمانی کا کیفیاتِ احساسی کے متناسب ہونا ناگزیر ہے، پس مختلف و متباین ہونا بھی لازمی ہے، چنانچہ جو مثال شروع باب مین بیان کی گئی، اسمین ایک ہی دردناک حادثہ کی اطلاع سے مختلف افراد پر مختلف اثرات احساسی طاری ہوئے، ایک شخص کو تھوڑا رنج ہوا، دوسرے کو زیادہ، تیسرے کو بہت زیادہ، اور اسی تفاوتِ احساس کی مناسبت سے ان کے آثارِ جسمانی بھی باہم متباین رہے، یعنی ایک کے صرف آنسو نکلے، دوسرا چیخا، چلایا، کپڑے

---

[۱] توفیق باندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھون مین ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا
(غالب)

پھاڑے، وقس علیٰ ہذا، (جیمس کا نظریہ جو یہاں اختیار کیا گیا، اسکی بنا پر یہاں اُن جملوں کی ترتیب اُلٹ دینا چاہئے تھی، یعنی یہ کہنا چاہیے تھا، کہ چونکہ ایک محرک سے مختلف افراد کے قوائے جسمانی مختلف طور پر متاثر ہوئے اسلئے وہ احساسِ غم سے بھی مختلف طور پر متحسس ہوئے ایک کے محض آنسو نکلے اسلئے اُسے کم رنج ہوا، دوسرے نے چیخنا چلانا، کپڑے پھاڑنا شروع کیا، اسلئے اسے بہت زائد رنج ہوا، وقس علیٰ ہذا، مگر سہولتِ تفہیم کے خیال سے ہم نے یہاں وہی اسلوبِ بیان قائم رکھا، جو عام خیال کے مطابق ہے)

ایک اور اعتراض نظریہ بالا پر یہ کیا گیا ہے، کہ اگر آثارِ جسمانی جذبہ کی ماہیت میں داخل ہیں، تو اسکی کیا وجہ ہے کہ دو مختلف جذبات کے آثار بالکل ایک ہوتے ہیں، آنسو عموماً فرطِ غم میں نکلتے ہیں، مگر کبھی کبھی شدتِ مسرت میں بھی نکل آتے ہیں، چہرہ غصہ کے وقت بھی سرخ ہو جاتا ہے، اور ندامت کے موقع پر بھی، انسان دوڑنا غصہ سے بھی شروع کر دیتا ہے، اور خوف و دہشت سے بھی،

لیکن یہ اعتراض بھی مثل اعتراضِ سابق کے غلط فہمی پر مبنی ہے، دعویٰ ہرگز صحیح نہیں کہ مختلف جذبات کے آثار بالکل متحد ہوتے ہیں، واقعہ صرف اسقدر ہے کہ وہ باہم بہت کچھ مشابہ ہوتے ہیں، تاہم انکے درمیان اختلافات بھی ہوتے ہیں، جو اہلِ نظر سے مخفی نہیں، یہ سچ ہے کہ چہرہ غصہ و شرم دونوں حالتوں میں سرخ ہو جاتا ہے، لیکن یہ دونوں سرخیاں بالکل ایک نہیں ہوتیں، غصہ کی سرخی اور ہوتی ہے، اور ندامت کی اور، غصہ میں چہرہ تمتمایا ہوا ہوتا ہے، ندامت کی سرخی میں شرم و حجاب کی بھی جھلک رہتی ہے، غصہ کی سرخی کا آغاز آنکھ سے ہوتا ہے، محبت

کی سرخی کا پیشانی سے اور ندامت کی سرخی کا کان اور رخسار سے، دوڑنا غصہ اور خوف دونوں حالتوں میں مشترک ہے لیکن کیا غضبناک شخص کے "جھپٹنے" اور دہشت زدہ کے "بھاگنے" کو کوئی بھی ایک سمجھ سکتا ہے؟ غصہ میں کسی چیز کی طرف "دوڑا جاتا ہے"، دہشت میں اسکے بالعکس اس چیز سے "دوڑ (بھاگا) جاتا ہے"، اسی طرح آنسو بہنے والے چہرہ کو دیکھنے سے ایک نظر صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ آنسو فرطِ غم سے بہ رہے ہیں یا شدتِ مسرت سے، یا تیز مرچ کے کھانے سے، غرض کوئی دو جذبات آثار جسمانی کے لحاظ سے باہم مشابہ کتنے ہی ہوں، تاہم بالکل متحد نہیں ہو جاتے، اور تشابہ آثار کا باعث یہ ہوتا ہے، کہ وہ جذبات خود ایک دوسرے کے مماثل ہوتے ہیں آثار جسمانی کی تکوین کے اصول و قوانین کی تشریح فلسفۂ جذبات باب (۵) میں ملے گی،

سلسلۂ برکلی

اس سلسلہ مین تین کتابین داخل ہین

"برکلی"

اس مجموعہ مین برکلے کے سوانح، اُسکی فلسفیانہ تصنیفات کی ناقدانہ تلخیص اور اُسکے فلسفۂ تصوریت کی تشریح وتنقید ہے، از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت :- عہ

مبادئ علم انسانی

برکلے کی سب سے معرکۃ الآرا کتاب "پرنسپلس آف ہیومن نالج" کا ترجمہ، جسمین مادیت کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ "ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود نہین"۔ از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت " " " " " " عہ

"مکالمات برکلے"

برکلے کے "ڈائلاگس" کا ترجمہ جس مین مکالمہ کی صورت مین برکلے نے اپنے خاص فلسفہ کی تشریح کی ہے، از مولوی عبدالماجد بی اے، قیمت :- - - عہ

"منیجر"
دارالمصنفین، اعظم گڈھ،

طابع :- محمد اویس وارثی